ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année — Janvier-Février 1964 — N° 381

REGARDS SUR LES MONDES ANCIENS

Toute l'existence des peuples anciens, et des peuples traditionnels en général, est dominée par deux idées-clef, celles de Centre et d'Origine. Dans ce monde spatial où nous vivons, toute valeur se réfère en quelque manière à un Centre sacré qui est le lieu où le Ciel a touché la terre ; dans tout monde humain, il y a un lieu où Dieu s'est manifesté pour y répandre ses grâces. Et de même pour l'Origine, laquelle est le moment quasi intemporel où le Ciel était proche et où les choses terrestres étaient encore mi-célestes ; mais c'est aussi, pour les civilisations ayant un fondateur historique, la période où Dieu a parlé, renouvelant ainsi pour telle branche de l'humanité l'alliance primordiale. Etre conforme à la tradition, c'est demeurer fidèle à l'Origine, et c'est par là même se situer au Centre ; c'est rester dans la Pureté première et dans la Norme universelle. Tout dans le comportement des peuples anciens et traditionnels s'explique, directement ou indirectement, par ces deux idées, lesquelles sont comme des points de repère dans le monde immesurable et périlleux des formes et du changement.

C'est ce genre de subjectivité mythologique, si l'on peut dire, qui permet de comprendre par exemple l'impérialisme des anciennes civilisations, car il ne suffit pas d'invoquer ici la « loi de la jungle », même en ce qu'elle peut avoir de biologiquement inévitable et partant de légitime ; il faut tenir compte aussi, et même avant tout puisqu'il s'agit d'êtres humains,

du fait que chaque civilisation ancienne vit comme sur un souvenir du Paradis perdu et qu'elle se présente — en tant que véhicule d'une tradition immémoriale ou d'une Révélation qui restaure la « parole perdue » — comme le rameau le plus direct de l'« âge des Dieux ». C'est donc chaque fois « notre peuple » et non pas un autre qui perpétue l'humanité primordiale au double point de vue de la sagesse et des vertus ; et cette perspective, il faut le reconnaître, n'est ni plus ni moins fausse que l'exclusivisme des religions ou, sur le plan purement naturel, l'unicité empirique de chaque *ego*. Bien des peuplades ne se désignent pas elles-mêmes par le nom que leurs donnent les autres, elles s'appellent simplement « le peuple » ou « les hommes » ; les autres tribus sont « infidèles », elles se sont détachées du tronc ; c'est *grosso modo* le point de vue de l'Empire romain aussi bien que de la Confédération des Iroquois.

Le sens de l'impérialisme antique, c'est d'étendre un « ordre », un état d'équilibre et de stabilité en conformité d'un modèle divin qui se reflète du reste dans la nature, dans le monde planétaire notamment ; l'empereur romain, comme le monarque de l'« Empire céleste du Milieu », exerce son pouvoir grâce à un « mandat du Ciel ». Jules César, détenteur de ce mandat et « homme divin » (*divus*) (1), avait conscience de la portée providentielle de sa mission ; à son sens, rien n'avait le droit de s'y opposer ; Vercingétorix était pour lui une sorte d'hérétique. Si les peuples extra-romains étaient considérés comme « barbares », c'est avant tout parce qu'ils se situaient en dehors de l'« ordre » ; ils manifestaient, au point de vue de la *pax romana*, le déséquilibre, l'instabilité, le chaos, la menace permanente. Dans la Chrétienté (*corpus mysticus*) et l'Islam

(1) « Voilà l'homme, voilà celui dont tu as si souvent entendu l'arrivée promise, César Auguste, fils d'un dieu, qui fondera de nouveau l'âge d'or dans les champs où Saturne jadis a régné et qui étendra son empire jusque sur les Garamantes et sur les Indiens. » (*Enéide VI*, 791-795.) César a préparé un monde pour le règne du Christ. — A noter que Dante place les meurtriers de César au plus profond de l'enfer, ensemble avec Judas. — Cf. *Divus Julius Caesar*, d'Adrian Paterson, dans *Les Etudes Traditionnelles*, juin 1940.

(*dâr el-islâm*), l'essence théocratique de l'idée impériale apparaît nettement ; sans théocratie, pas de civilisation digne de ce nom ; cela est tellement vrai que les empereurs romains, en pleine désagrégation païenne et depuis Dioclétien, ont éprouvé le besoin de se diviniser ou de se laisser diviniser, en s'attribuant abusivement la qualité du conquérant des Gaules descendant de Vénus. L'idée moderne de « la civilisation » n'est pas sans rapport, historiquement, avec l'idée traditionnelle de l'« empire » ; mais l'« ordre » est devenu purement humain et sont profane, comme le prouve du reste l'idée de « progrès », laquelle est la négociation même de toute origine céleste ; en fait, « la civilisation » n'est que du raffinement citadin dans le cadre d'une perspective mondaine et mercantile, ce qui explique son hostilité envers la nature vierge autant qu'envers la religion. Selon les critères de « la civilisation », l'ermite contemplatif — qui représente la spiritualité humaine en même temps que la sainteté de la nature vierge — ne peut être qu'une sorte de « sauvage », alors qu'en réalité il est le témoin terrestre du Ciel.

Ces considérations nous permettent de faire ici quelques remarques sur la complexité de l'autorité dans la Chrétienté d'Occident. L'empereur incarne, en face du pape, le pouvoir temporel, mais il y a plus : il représente aussi, du fait de son origine préchrétienne et pourtant céleste (1), un aspect d'universalité, alors que le pape s'identifie par sa fonction à la seule religion chrétienne. Les musulmans en Espagne ne furent persécutés qu'à partir du moment où le clergé était devenu trop puissant par rapport au pouvoir temporel ; celui-ci, qui relève de l'empereur, représente dans ce cas l'universalité ou le « réalisme », et partant la « tolérance », donc aussi, par la force des choses, un certain élément de sagesse. Cette ambiguïté de la fonction impériale — dont les empereurs ont eu conscience à un degré ou un autre (2) — explique en partie ce que nous

(1) Dante n'hésite pas à faire état de cette origine surhumaine pour étayer sa doctrine de la monarchie impériale.
(2) La chose ne fait de doute ni pour Constantin ni pour Charlemagne.

pourrions appeler le déséquilibre traditionnel de la Chrétienté ; et on dirait que le pape a reconnu cette ambiguïté — ou cet aspect de supériorité accompagnant paradoxalement l'infériorité — en se prosternant devant Charlemagne après le sacre (1).

L'impérialisme peut venir soit du Ciel, soit simplement de la terre, soit encore de l'enfer ; quoi qu'il en soit, c'est chose certaine que l'humanité ne peut pas rester divisée en une poussière de tribus indépendantes ; les mauvais se rejetteraient infailliblement sur les bons, et le résultat serait une humanité opprimée par les mauvais, donc le pire des impérialismes. L'impérialisme des bons, si l'on peut dire, constitue donc une sorte de guerre préventive inévitable et providentielle ; sans lui, aucune grande civilisation n'est concevable (2). Si l'on nous fait remarquer que tout cela ne nous fait pas sortir de l'imperfection humaine, nous en convenons ; loin de prôner un angélisme chimérique, nous prenons acte

(1) Il y a un curieux rapport — soit dit en passant — entre la fonction impériale et le rôle du fou de cour, et ce rapport semble d'ailleurs apparaître dans le fait que le costume des fous, comme celui de certains empereurs, était orné de clochettes, à l'instar de la robe sacrée du Grand Prêtre : le rôle du fou consistait à l'origine à dire publiquement ce que nul ne pouvait se permettre d'exprimer, et à introduire ainsi un élément de vérité dans un monde forcément gêné par d'inévitables conventions ; or cette fonction, qu'on le veuille ou non, fait penser à la sapience ou à l'ésotérisme du fait qu'elle brise à sa manière des « formes » au nom de l'« esprit qui souffle où il veut ». Mais seule la folie peut se permettre d'énoncer des vérités cruelles et de toucher aux idoles, précisément parce qu'elle reste à l'écart d'un certain engrenage humain, ce qui prouve que, dans ce monde de coulisses qu'est la société, la vérité pure et simple est démence. C'est sans doute pour cela que la fonction du fou de cour succomba en fin de compte au monde du formalisme et de l'hypocrisie : le fou intelligent finit par céder la place au bouffon, qui ne tarda pas à ennuyer et à disparaître.

(2) Il pourrait sembler que la décadence spirituelle des Romains s'opposât à une mission d'empire, mais il n'en est rien puisque ce peuple possédait les qualités de force et de générosité — ou de tolérance — requises pour ce rôle providentiel. Rome a persécuté les chrétiens parce que ceux-ci menaçaient tout ce qui, aux yeux des anciens, constituait Rome ; si Dioclétien avait pu prévoir l'édit de Théodose abolissant la religion romaine, il n'aurait pas agi autrement qu'il ne l'a fait.

du fait que l'homme reste toujours l'homme dès que les collectivités avec leurs intérêts et leurs passions entrent en jeu ; les meneurs d'hommes sont bien obligés d'en tenir compte, n'en déplaise à ces « idéalistes » qui estiment que la « pureté » d'une religion consiste à se suicider. Et ceci nous amène à une vérité qui n'est que trop perdue de vue par les croyants eux-mêmes : à savoir que la religion en tant que fait collectif s'appuie forcément sur ce qui la soutient d'une manière ou d'une autre, sans pour autant perdre quoi que ce soit de son contenu doctrinal et sacramentel ni de l'impartialité qui en résulte ; car autre chose est l'Eglise en tant qu'organisme social, et autre chose est le dépôt divin, lequel reste par définition au-delà des enchevêtrements et des servitudes de la nature humaine individuelle et collective. Vouloir modifier l'enracinement terrestre de l'Eglise — enracinement que le phénomène de la sainteté compense largement — aboutit à détériorer la religion dans ce qu'elle a d'essentiel, conformément à la recette « idéaliste » suivant laquelle le plus sûr moyen de guérison est de tuer le patient ; de nos jours, à défaut de pouvoir élever la société humaine au niveau de l'idéal religieux, on rabaisse la religion au niveau de ce qui est humainement accessible et rationnellement réalisable, et qui n'est rien au point de vue et de notre intelligence intégrale et de nos possibilités d'immortalité. L'exclusivement humain, loin de pouvoir se maintenir en équilibre, aboutit toujours à l'infra-humain.

*
**

Pour les mondes traditionnels, se situer dans l'espace et le temps signifie respectivement se situer dans une cosmologie et dans une eschatologie ; le temps n'a de sens que par la perfection de l'origine qu'il s'agit de maintenir, et en vue de l'éclatement final qui nous projette presque sans transition aux pieds de Dieu. Si dans le temps il y a parfois des déploiements qu'on pourrait prendre pour des progrès si on les isolait de l'ensemble, — dans la formulation doctrinale par exemple ou surtout dans l'art qui a besoin de temps et d'expérience pour

mûrir, — c'est, non point parce que la tradition est censée devenir autre ou meilleure, mais au contraire parce qu'elle veut rester tout à fait elle-même ou « devenir ce qu'elle est », ou en d'autres termes : parce que l'humanité traditionnelle veut manifester ou extérioriser sur un certain plan ce qu'elle porte en elle-même et qu'elle risque de perdre, ce danger augmentant avec le déroulement du cycle, lequel aboutit forcément à la déchéance et au Jugement. C'est donc somme toute notre faiblesse croissante, et avec elle le risque d'oubli et de trahison, qui nous obligent à extérioriser ou à rendre explicite ce qui à l'origine était inclus dans une perfection intérieure et implicite ; saint Paul n'avait besoin ni du thomisme ni des cathédrales, car toutes les profondeurs et toutes les splendeurs se trouvaient en lui-même et, autour de lui, dans la sainteté de la communauté primitive. Et ceci, loin de soutenir les iconoclastes de tout genre, est parfaitement contre eux : les époques plus ou moins tardives — et le moyen âge en était — ont besoin, d'une façon impérieuse, d'extériorisations et de développements, exactement comme l'eau d'une source, afin de ne pas se perdre en cours de route, a besoin d'un canal fait par la nature ou fait de main d'homme ; et de même que le canal ne transforme pas l'eau et n'est pas censé le faire, — car nulle eau n'est meilleure que l'eau de source, — de même les extériorisations et développements du patrimoine spirituel sont là, non pour altérer ce dernier, mais pour le transmettre d'une manière aussi intégrale et aussi efficace que possible.

Le génie ethnique peut souligner de préférence tel ou tel aspect, — de plein droit et d'autant plus aisément que tout génie ethnique procède du Ciel, — mais sa fonction ne saurait être de falsifier les intentions primordiales ; la vocation du génie consiste au contraire à les rendre aussi transparentes que possible pour la mentalité qu'il représente. Il y a d'une part le symbolisme, qui est rigoureux comme les lois de la nature tout en étant divers comme elles, et il y a d'autre part le génie créateur qui en soi est libre comme le vent, mais qui n'est rien sans le langage de la Vérité et des symboles providentiels,

et qui n'est jamais pressé ni arbitraire ; c'est pour cela qu'il est absurde de déclarer, comme on le fait communément de nos jours, que le style gothique par exemple exprime son « temps » et qu'il constitue pour les chrétiens « d'aujourd'hui » un « anachronisme » ; que « faire du gothique » c'est du « plagiat » ou du « pastiche » et qu'il faut créer un style conforme à « notre temps », et ainsi de suite. C'est ignorer que l'art gothique se situe dans l'espace avant d'incarner rétrospectivement une époque ; pour sortir du langage spécifiquement gothique, la Renaissance aurait dû commencer par le comprendre, et pour le comprendre elle aurait dû le concevoir dans sa nature propre et son caractère intemporel ; et si elle l'avait compris, elle n'aurait eu aucune raison d'en sortir, car il va de soi que l'abandon d'un langage artistique doit avoir un motif autre que l'incompréhension et le manque de spiritualité. Un style exprime à la fois une spiritualité et un génie ethnique, et ce sont là deux facteurs qui ne s'improvisent pas ; une collectivité peut passer d'un langage formel à un autre dans la mesure où une prédominance ethnique ou une floraison de spiritualité l'exige, mais elle ne peut en aucun cas vouloir changer de style sous prétexte d'exprimer un « temps », donc la relativité et par conséquent ce qui met en question précisément la valeur d'absoluité qui est la raison suffisante de toute tradition. La prédominance de l'influence germanique, ou la prise de conscience créatrice des Germains, ensemble avec la prédominance des côtés émotionnels du Christianisme, donnaient lieu spontanément à ce langage formel qu'on a appelé plus tard « gothique » ; les Français qui créèrent la cathédrale le firent en tant que Francs et non en tant que Latins, ce qui ne les empêcha point de manifester leur latinité sur d'autres plans, où même dans le cadre de leur germanité ; il ne faut pas oublier non plus que, spirituellement parlant, ils étaient Sémites comme tous les chrétiens, et que c'est ce brassage — y compris l'apport celtique — qui fait le génie de l'Occident médiéval. Rien ne justifie de nos jours le désir d'un style nouveau ; si les hommes sont devenus « autres », c'est d'une façon illégitime et en fonc-

tion de facteurs négatifs, à travers une série de trahisons prométhéennes telles que la Renaissance ; or l'illégitime et l'antichrétien ne peuvent pas motiver un style chrétien ni entrer positivement dans l'élaboration d'un tel style. On pourrait faire valoir que notre époque est un fait tellement important qu'il est impossible de l'ignorer, en ce sens qu'on est obligé de tenir compte des situations inévitables ; cela est vrai, mais la seule conclusion à en tirer, c'est qu'il faudrait revenir aux formes médiévales les plus sobres et les plus rigoureuses, les plus pauvres en un certain sens, conformément à la détresse spirituelle de notre époque ; il faudrait sortir du « temps » antireligieux et se réintégrer dans l'« espace » religieux. Un art qui n'exprime pas l'immuable et qui ne se veut pas immuable n'est pas un art sacré ; les bâtisseurs des cathédrales ne voulaient pas créer un nouveau style, — et l'eussent-ils voulu, ils n'y seraient pas parvenus, — mais ils voulaient donner, sans aucune « recherche », à l'immutabilité romane une allure à leur sens plus ample et plus sublime ou plus explicite ; ils voulaient couronner et non abolir. L'art roman est plus statique et plus intellectuel que l'art gothique, et celui-ci est plus dynamique et plus émotionnel que celui-là ; mais les deux styles expriment spontanément et sans affectation prométhéenne l'immuable chrétien (1).

***

(1) L'architecture dite « d'avant-garde » de notre époque a la prétention d'être « fonctionnelle », mais elle ne l'est qu'en partie, et d'une façon tout extérieure et superficielle puisqu'elle ignore les fonctions autres que matérielles ou pratiques ; elle exclut deux éléments essentiels de l'art humain, à savoir le symbolisme, lequel est rigoureux comme la vérité, et la joie à la fois contemplative et créatrice, laquelle est gratuite comme la grâce. Un « fonctionalisme » purement utilitariste est parfaitement inhumain dans ses prémisses et dans ses résultats, car l'homme n'est pas une créature exclusivement avide et rusée, il ne saurait se trouver à l'aise dans le mécanisme d'une horloge ; cela est tellement vrai que le fonctionalisme lui-même éprouve le besoin de s'affubler de fantaisies nouvelles, que l'on justifie fort paradoxalement en alléguant sans vergogne qu'elles font partie du « style ».

En parlant de peuples anciens ou traditionnels, il importe de ne pas confondre les civilisations saines et intégrales avec les grands paganismes — car ici le terme se justifie — de la Méditerranée et du Proche-Orient, et dont le Pharaon et Nobuchodonosor sont devenus les incarnations classiques et les images conventionnelles. Ce qui frappe d'emblée dans ces traditions « pétrifiées » du monde biblique, c'est un culte du massif et du gigantesque, puis une cosmolâtrie s'accompagnant volontiers de rites sanguinaires ou orgiaques, sans oublier un développement excessif de la magie et des arts divinatoires ; dans de telles civilisations, on remplace le surnaturel par le magique et on divinise l'ici-bas sans ne rien offrir pour l'au-delà, du moins dans l'exotérisme qui, en fait, écrase tout ; une sorte de divinisation marmoréenne de l'humain se combine avec une humanisation passionnelle du divin, les potentats sont des demi-dieux et les dieux président à toutes les passions (1).

Une question qui pourrait se poser ici est la suivante : pourquoi ces vieilles religions ont-elles pu dériver en paganisme, puis s'éteindre, alors qu'un tel destin semble exclu pour les grandes traditions actuellement vivantes d'Occident et d'Orient ? La réponse est que les traditions d'origine préhistorique sont, symboliquement parlant, faites pour l'« espace » et non pour le « temps », c'est-à-dire qu'elles ont vu le jour à une époque primordiale où le temps n'était encore qu'un rythme dans une béatitude spatiale et statique, et où l'espace ou la simultanéité prédomi-

(1) Les cas de la Grèce et de l'Egypte étaient beaucoup moins défavorables que celui de la Mésopotamie post-sumérienne ou de Chanaan ; les Grecs comme les Egyptiens possédaient une eschatologie intégrale et un ésotérisme relativement influent. Le Pharaon biblique semble représenter un cas isolé plutôt qu'une moyenne ; d'après Clément d'Alexandrie, Platon devait beaucoup aux sages d'Egypte. — Le cas le moins défavorable, parmi les civilisations prémonothéistes du Proche-Orient, fut sans doute celui de la Perse, dont l'antique tradition survit encore de nos jours dans l'Inde sous la forme du Parsisme. Les musulmans témoignent un respect particulier à Cyrus, comme aussi à Alexandre le Grand, et ils vénèrent comme une sainte la femme du Pharaon.

nait encore sur l'expérience de la durée et du changement ; les traditions historiques, au contraire, doivent compter avec l'expérience du « temps » et prévoir l'instabilité et la décadence, puisqu'elles naquirent à des époques où le temps était devenu comme un fleuve rapide et de plus en plus dévorant, et où la perspective spirituelle devait se centrer sur la fin du monde. La position de l'Hindouisme est intermédiaire en ce sens qu'il a la faculté, exceptionnelle pour une tradition de type primordial, de se rajeunir et de s'adapter ; il est donc à la fois préhistorique et historique et réalise à sa manière le miracle d'une synthèse entre les dieux de l'Egypte et le dieu d'Israël.

Mais revenons aux Babyloniens : le caractère lithoïde de ce genre de civilisation ne s'explique pas seulement par une tendance à la démesure ; il s'explique également par un sens de l'immuable, comme si, voyant la béatitude primordiale se volatiliser, on avait voulu ériger une forteresse contre le temps, ou comme si on avait voulu transformer la tradition entière en une forteresse, avec le résultat qu'on étouffait l'esprit au lieu de le protéger ; vu sous cet angle, le côté marmoréen et inhumain de ces paganismes apparaît comme une réaction titanesque de l'espace contre le temps. Dans cette perspective, l'implacabilité des astres se combine paradoxalement avec la passion des corps ; la voûte stellaire est toujours présente, divine et écrasante, tandis que la vie débordante fait fonction de divinité terrestre. A un autre point de vue, bien des traits des antiques civilisations s'expliquent par le fait qu'à l'origine la Loi céleste était d'une dureté adamantine alors qu'en même temps la vie avait encore quelque chose de céleste ; Babylone vivait faussement de cette sorte de souvenir ; mais il y eut malgré tout, au sein même des paganismes les plus cruels, des adoucissements qui s'expliquent par le changement de l'atmosphère cyclique. La Loi céleste s'adoucit à mesure que nous nous approchons de la fin de notre cycle ; la Clémence augmente en fonction de l'affaiblissement de l'homme. L'acquittement, par le Christ, de la femme adultère a cette signification, — à part d'autres sens également possibles, — de même que l'intervention de l'ange dans le sacrifice d'Abraham.

***

Nul ne songerait à se plaindre de l'adoucissement des mœurs, mais il convient néanmoins de le considérer, non pas isolément, mais dans son contexte, car celui-ci en révèle l'intention, la portée et la valeur. En réalité, l'adoucissement des mœurs — dans la mesure où il n'est pas illusoire — ne peut être une supériorité intrinsèque qu'à deux conditions, à savoir, premièrement, qu'il soit un avantage concret pour la société, et deuxièmement, que son prix ne soit pas ce qui donne un sens à la vie ; le respect de la personne humaine ne doit pas ouvrir la porte à la dictature de l'erreur et de la bassesse, à l'écrasement de la qualité par la quantité, à la corruption générale et à la perte des valeurs culturelles, sans quoi il n'est, par rapport aux tyrannies antiques, que l'excès contraire et non la norme. Quand l'humanitarisme n'est que l'expression d'une surestimation de l'humain aux dépens du divin, ou du fait brut aux dépens de la vérité, il ne saurait avoir la valeur d'une acquisition positive ; il est facile de critiquer le « fanatisme » de nos ancêtres quand on n'a même plus la notion d'une vérité salvatrice, ou d'être « tolérant » quand on se moque de la religion.

Quelles qu'aient pu être les mœurs des Babyloniens (1), il ne faut pas perdre de vue que certaines façons d'agir dépendent largement des circonstances et que l'homme collectif reste toujours une sorte de fauve, du moins dans l'« âge de fer » : les conquérants du Pérou et du Mexique ne furent pas meilleurs que les Nabuchodonosor, les Cambyse, les Antiochus Epiphane, et on pourrait tirer des exemples analogues de l'histoire la plus récente. Les religions peuvent réformer l'homme individuel s'il y consent, — et jamais la religion n'a pour fonction de suppléer

(1) Nous les citons à titre symbolique, à cause des associations d'idées qu'évoque le nom même de « Babylone », et non pour soutenir qu'ils aient été nécessairement les plus mauvais de tous, ou les seuls mauvais.

à l'absence de ce consentement, — mais nul ne peut changer à fond cette « hydre à mille têtes » qu'est l'homme collectif, et c'est pour cela que tel n'a jamais été l'intention d'aucune religion ; tout ce que la Loi révélée peut faire, c'est d'endiguer l'égoïsme et la férocité de la société en en canalisant tant bien que mal les tendances. Le but de la religion est de transmettre à l'homme une image symbolique, mais adéquate de la réalité le concernant, conformément à ses besoins réels et à ses intérêts ultimes, et de lui fournir les moyens pour se dépasser et pour réaliser sa plus haute destinée ; et celle-ci ne saurait être de ce monde, étant donné la nature de notre esprit. Le but secondaire de la religion est de réaliser, en vue du but principal, un équilibre suffisant de la vie collective, ou de sauvegarder, dans le cadre de la malice naturelle des hommes, le maximum de chances spirituelles ; si d'une part il faut protéger la société contre l'individu, il faut d'autre part protéger l'individu contre la société.

On ne se lasse pas de parler de « dignité humaine », mais on oublie un peu trop que « noblesse oblige » ; on invoque la dignité dans un monde qui fait tout pour la vider de son contenu, donc pour l'abolir. Au nom d'une « dignité humaine » indéterminée et inconditionnelle, on concède à l'homme le plus vil des droits illimités, y compris celui de détruire tout ce qui fait notre dignité réelle, à savoir ce qui, sur tous les plans, nous rattache d'une manière ou d'une autre à l'Absolu. Certes, la vérité nous oblige à stigmatiser les excès de l'aristocratie, mais nous ne voyons pas du tout pourquoi elle ne nous donnerait pas le droit de juger les excès contraires.

*
**

Dans les anciens temps, si décriés à notre époque, on acceptait en fin de compte comme une fatalité inéluctable les rigueurs de l'existence terrestre, y compris la mauvaiseté des hommes, et on croyait d'ailleurs à bon droit qu'il est impossible en fait de les abolir ; au milieu des épreuves de la vie, on n'oubliait pas celles de l'au-delà, et on admettait en outre que l'homme a besoin ici-bas de la

souffrance comme du plaisir et qu'une collectivité ne peut se maintenir dans la crainte de Dieu et dans la piété au seul contact des agréments (1) ; c'est ce que pensaient les élites dans toutes les couches de la société. Les misères, dont la cause profonde est toujours la violation d'une norme céleste et aussi l'indifférence à l'égard du Ciel et de nos fins dernières, sont là pour freiner les illusions avides des hommes, un peu comme les carnassiers sont là pour empêcher que les herbivores dégénèrent ou se multiplient trop, tout cela en vertu de l'équilibre universel et de l'homogénéité du monde ; en avoir conscience fait partie de la crainte de Dieu. A la lumière de cette sagesse élémentaire, un progrès conditionné par l'indifférence spirituelle et l'idolâtrie du bien-être pris pour une fin en soi, ne saurait constituer un avantage réel, c'est-à-dire proportionné à notre nature totale et à notre noyau immortel ; cela est trop évident, mais on n'en va pas moins jusqu'à prétendre, dans les milieux les plus « croyants », que le progrès technique est un bien incontestable, qu'il est donc une bénédiction au point de vue même de la foi. En réalité, la civilisation moderne donne pour prendre : elle donne le monde, mais enlève Dieu ; et c'est ce qui compromet même son don du monde (2).

(1) Mencius n'hésitait pas de dire, en parlant de la société : « Le chagrin et le trouble amènent la vie, tandis que la prospérité et le plaisir amènent la mort. » C'est, exprimé en termes lapidaires, la loi quasi biologique des rythmes, ou celle de la taille des arbres et des buissons. Ce fut là aussi le grand argument des Peaux-Rouges en face des tentations et des contraintes de la civilisation blanche.

(2) Rappelons ici ce passage, étrangement ignoré de nos jours, du Nouveau Testament : « N'aimez point ce monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. » (*I Jean*, II, 15.) — Saint François de Sales s'adresse à l'âme humaine en ces termes : « Dieu ne vous a pas mise en ce monde pour aucun besoin qu'il eût de vous, qui lui êtes du tout inutile, mais seulement afin d'exercer en vous sa bonté, vous donnant sa grâce et sa gloire. Et pour cela il vous a donné l'entendement pour le connaître, la mémoire pour vous souvenir de lui... Etant créée et mise en ce monde à cette intention, toutes actions contraires à elle doivent être rejetées et évitées, et celles qui ne servent

De nos jours, on a tendance, plus que jamais, à réduire le bonheur à l'aisance économique, — d'ailleurs insaturable vu la création indéfinie de besoins artificiels et la basse mystique de l'envie, — mais ce qu'on perd totalement de vue en projetant cette perspective dans le passé, c'est que le métier traditionnel et le contact avec la nature et avec les choses naturelles sont des facteurs essentiels du bonheur humain. Or de tels facteurs disparaissent dans l'industrie, laquelle exige trop souvent, sinon toujours, une ambiance inhumaine et des manipulations quasi « abstraites », des gestes sans intelligibilité et sans âme, tout cela dans une atmosphère de ruse congelée ; on est arrivé, sans conteste possible, aux antipodes de ce qu'entend l'Evangile en enjoignant de « devenir comme des enfants » et de « ne pas se soucier du lendemain ». La machine transpose le besoin de bonheur sur un plan purement quantitatif, lequel est sans rapport avec la qualité spirituelle du travail ; elle enlève au monde son homogénéité et sa transparence et retranche l'homme du sens de la vie. De plus en plus, on prétend réduire notre intelligence à ce que la machine exige, et notre capacité de bonheur à ce qu'elle offre ; ne pouvant humaniser la machine, on est bien obligé, selon une certaine logique tout au moins, de machiniser l'homme ; ayant perdu le contact avec l'humain, on prescrit ce qu'est l'homme et ce qu'est le bonheur.

Critique stérile, diront certains ; ce qui nous fournit l'occasion, au risque de nous engager dans une digression de plus, de stigmatiser un abus de langage ou de pensée que nous rencontrons un peu partout et qui est bien typique pour le « dynamisme » contemporain. Une critique n'est pas « stérile » ou « féconde », elle est vraie ou fausse ; si elle est vraie, elle est tout ce qu'elle doit être, et elle ne saurait en tout cas être « stérile » en elle-même ; si elle est fausse, la question de son éventuelle « fécondité » ne se pose pas, car l'erreur ne peut être que nocive ou indifférente, suivant les domaines ou les proportions. Il faut réagir contre cette fâcheuse tendance à substituer un choix utilitaire et subjectif — ou un choix moral — à une alternative intellectuelle, donc objective, et à mettre du « constructif » à la place du vrai, comme si la vérité n'était pas positive par sa nature, et comme si on pouvait faire quelque chose d'utile sans elle (1).

de rien à cette fin doivent être méprisées, comme vaines et superflues. — Considérez le malheur du monde qui ne pense point à cela, mais vit comme s'il croyait de n'être créé que pour bâtir des maisons, planter des arbres, assembler des richesses et faire des badineries. » (*Introduction à la vie dévote*, chap. X.)

(*à suivre.*)

Frithjof SCHUON.

---

(1) Une vérité peut être inopportune eu égard à des circonstances ou à l'insuffisance de tel sujet, ou de telle catégorie de sujets, ou elle peut se situer sur un plan anodin et n'avoir aucune portée ; mais il va de soi que nous avons en vue ici les possibilités normales et les rapports logiques.

LE DROIT DANS LES CIVILISATIONS MONOTHEISTES (1)

Dans toutes les civilisations traditionnelles, le Droit a pour but de garantir, non seulement le bien-être terrestre des hommes, mais aussi leur bonheur dans l'au-delà ; ces deux finalités permettent de diviser le Droit, de même que le Pouvoir suprême, en deux parties, l'une temporelle et l'autre spirituelle, et c'est la fonction du Pouvoir spirituel d'établir le pont vers l'ordre céleste (2). Le symbolisme du pont ne se rencontre pas chez les seuls Romains ; il est apparenté avec celui de l'arc-en-ciel et celui de l'échelle, que nous trouvons dans la Bible et qui se rapporte également à l'union entre la terre et le ciel ; c'est sur ce pont que les sacrifices et les prières montent au ciel et que la bénédiction céleste et la présence divine (*schekhina*) descendent sur terre. Cet échange ne peut s'accomplir que dans l'immuable Milieu, où les forces se trouvent en équilibre ; toute rupture de cet équilibre compromet l'union ; et c'est pour cela que, à Jérusalen, on liquidait tous les procès en cours et on accomplissait le sacrifice expiatoire chaque fois que le Grand Prêtre entrait dans le

(1) Le présent texte est la traduction adaptée d'un article paru dans la *Festgabe zum Schweizerischen Juristentag* de Bâle 1963. Les références, fort nombreuses dans l'original mais superflues pour les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, n'ont pas été maintenues.

(2) D'où le titre de *pontifex*. Comme beaucoup de psychologues modernes confondent les *januae coeli* avec les *januae inferni* et mésinterprètent les rites correspondants, nous tenons à souligner que ce pont mène, non vers le subconcient au sens des psychanalistes, mais vers le supraconscient. — Dans l'Hindouisme, on représente souvent *Manu* — en tant que principe des deux pouvoirs — comme le moyeu de la roue cosmique, donc comme le *motor immobilis* qui fait tourner la roue.

Saint-des-Saints, où la Présence divine se manifestait. La « paix de Dieu » (*Gottesfriede*) des anciens Germains et du moyen âge a le même sens ; de même la paix obligatoire dans le territoire sacré autour de la Kaaba.

Donc, le Droit a pour but de sauvegarder la *pax aeterna* aussi bien que la *pax terrena*. Mais cette *pax* n'est pas la paix au sens strictement mondain : elle n'exclut pas la guerre quand celle-ci a pour fonction d'éliminer une rupture d'équilibre et de restaurer ce dernier. La guerre sacrée comporte, elle aussi, deux applications, l'une temporelle et l'autre spirituelle, comme le montre par exemple, dans le mythe du Graal, la distinction entre deux chevaleries, l'une terrestre et l'autre céleste. Il va de soi que cette signification de la paix, du droit et de la loi dépasse ce que nous entendons aujourd'hui par le mot « Droit » ; elle correspond en *dharma* hindou et à l'*aeterna voluntas suum cuique tribuens*. Les vieilles traditions connaissent différentes législations, dans lesquelles se manifeste cette *aeterna voluntas* et qui donnent à chaque cycle une Loi nouvelle ; et comme les conditions générales deviennent de plus en plus difficiles, ces Lois s'adoucissent de plus en plus, de l'« âge d'or » jusqu'à l'« âge de fer », et en passant par l'« âge d'argent » et l'« âge d'airain ».

*
**

D'après la Bible, le premier législateur est Noé ; quant au contenu de sa Loi, la Bible n'indique que l'interdiction de manger la viande ensemble avec son sang, et la peine de mort pour le meurtre. On perd souvent de vue que les anciens Hébreux connaissaient encore la Loi noachite et l'appliquaient à des étrangers. Le Talmud énumère sept commandements de Noé, à savoir : l'interdiction de l'idolâtrie, la reconnaissance de Dieu ; l'interdiction du brigandage ; l'interdiction du vol ; l'établissement de tribunaux chargés de veiller au respect de ces lois.

Le second législateur de la Bible est Abraham ; en ce qui concerne sa Loi, la Bible ne mentionne que ce qui a été maintenu par la suite, notamment

la dîme et la circoncision (1). Abraham est le Père du monothéisme ; c'est à lui que se réfèrent, sous ce rapport, le Judaïsme et le Christianisme, avec Isaac et Moïse comme intermédiaires ; c'est également à Abraham — mais avec Ismaël en plus comme intermédiaire — que se réfère le monothéisme islamique.

Le troisième législateur biblique est Moïse, dont la Loi lia le monothéisme au « peuple élu » ; Jacob avait obtenu, pour ce peuple, la *schekhina*. La Thora est une Loi totale qui contient des prescriptions morales, légales et rituelles ; mais c'est là une distinction rétrospective qui est étrangère à la *Halakha*, la science légale. Les lois concernent tout d'abord la « terre promise » (répartition entre les tribus, droit de succession, jachère, etc.) et le « peuple élu » (protection des pauvres, des veuves contre l'inceste, rémission des dettes, jubilé, etc.) ; comme la Loi est totale et immuable, on ne peut l'appliquer à des circonstances nouvelles que par l'interprétation, non en y ajoutant quoi que ce soit ni en la modifiant. C'est sur l'interprétation que la doctrine légale met l'accent ; toutes les scissions doctrinales reposent sur des divergences interprétatives ; l'antagonisme entre les pharisiens et les sadduéens s'explique par là. Le sens littéral (*pschat*) s'impose en premier lieu, mais n'exclut nullement le sens transposé (*drasch*).

Le Sanhédrin était qualifié pour l'interprétation (2). Tandis que la *Haggada* explore le sens de l'histoire d'Israël et voit par exemple dans l'exode le détachement de l'âme par rapport au monde, la *Halakha* ne se préoccupe pas de la signification des prescriptions. Le Judaïsme est caractérisé par une grande réticence ou discrétion sur le plan de l'ésotérisme, ce qu'exprimait la difficulté d'élocution dont souffrait Moïse ; de même, le Judaïsme méprise toute demi-

(1) En Palestine du Sud, un « Code d'Abraham » était encore en vigueur au XIX[e] siècle.

(2) Hillel, un descendant de David et aïeul d'une famille dans laquelle la présidence au Sanhédrin se perpétua pendant des siècles, établit sept règnes d'exégèse ; on en admit plus tard treize.

science et préfère l'obéissance aveugle. En revanche, la Kabbale a étudié les fondements spirituels des prescriptions : par exemple, elle a expliqué l'analogie entre les dix Commandements et les dix *Sephirot*, ou l'analogie entre la *Schemitta* (jachère et rémission des dettes), le jubilé et le *Sabbath* d'une part avec le septième jour de la Création et le retour à l'Origine d'autre part.

L'arche d'alliance, qui contient les deux tables de la Loi, accompagne Israël à toutes les expéditions guerrières ; quand elle est portée à travers le camp, les guerriers doivent être en état de pureté rituelle, car la *Schekhina* se manifeste en elle. Après les batailles, on la conserve dans le sanctuaire de Silo.

Le Judaïsme attache beaucoup d'importance à la pureté du texte sacré : le scribe ne peut copier la Thora que dans l'état de pureté rituelle et dans un parfait recueillement, en utilisant une encre spéciale et consacrée. Comme chaque lettre de l'alphabet a — comme en arabe — une valeur numérique et que les mots se comptent, il est possible de calculer si la copie est exacte. Avant l'ère chrétienne, tout Israélite était tenu de copier la Thora. On enseigne l'Ecriture aux enfants, et ceux-ci doivent s'examiner mutuellement tous les soirs. Même en attendant la mort on doit s'occuper de la Thora. On fête le dernier jour de la scénopégie par des danses et en caressant les rouleaux de la Loi ; celle-ci n'est pas un fardeau pour Israël, mais un bonheur.

*
**

Le Christ remplaça le « peuple élu » — sans nullement l'exclure — par l'Eglise; il sanctionna les commandements moraux de la Thora et mit à la place des préceptes rituels, les sacrements. Comme son royaume n'est pas de ce monde, il ne laissa que fort peu de règles de droit ; l'essentiel se trouve dans l'injonction de donner à César ce qui est à César et de servir Dieu avant les hommes. Au point de vue juridique, ce sont là des définitions de compétence ; aussi n'est-ce pas l'interprétation de la Loi qui prime dans la civilisation chrétienne, mais la question de la compétence de l'Eglise et de l'Etat ;

la même question se pose à l'intérieur de l'Eglise en ce qui concerne les fonctions des évêques, du concile, du pape. Cette question a beaucoup contribué aux scissions dans le Christianisme ; les opinions sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat et sur la compétence dans l'Eglise même sont autres chez les Orthodoxes que chez les Catholiques, sans parler des Anglicans et des Protestants. La lutte pour cette question de compétence a ébranlé l'Occident pendant des siècles, et a fini par subdiviser la Chrétienté en nations pour aboutir enfin à la séparation de l'Eglise et de l'Etat (1).

Tout le monde est d'accord que l'Eglise a besoin d'un Droit, bien que les opinions diffèrent quant à l'étendue de ce dernier. Aucune opinion n'exige que le Droit canon règle, comme le fait la Thora, toute la vie de la société ; il a au contraire essentiellement besoin d'un complément laïc ; le *jus utrumque* est caractéristique pour la tradition chrétienne. Le problème juridique du Christianisme consiste en ceci que cette religion ne connaît pas de Droit temporel, et pas de Pouvoir correspondant, qui lui appartienne en propre ; c'est l'Empire romain qui offrit aux chrétiens son Droit et son Empereur ; cette alliance providentielle entre le Christianisme et l'Empire romain a trouvé son expression dans le symbolisme du Saint Empire ; la fonction de *pontifex maximus* a passé au pape. On sous-estime du reste souvent le fait que César était *pontifex maximus ;* il semble en tout cas que c'est sous lui que l'autorité spirituelle a repris en mains le pouvoir temporel et a rétabli la *pax romana ;* cela expliquerait que César a cumulé la fonction du *pontifex maximus* avec celle de l'empereur en vue de l'avenir. Pour les Pères de l'Eglise, l'Empire romain est le bouclier à l'ombre duquel le Christianisme peut se répandre jusqu'au temps de l'antéchrist ; la *pax romana* est à la fois la condition et l'effet de la *Schekhina* personnifié par le Christ.

Le fait que dans le Droit romain le Droit sacré

(1) Les dénonciations ambiguës qui assimilent Rome à la « nouvelle Babylone » manifestent l'ambiguïté qui pour les chrétiens s'attache à toute chose temporelle.

(*fas*) était séparé du Droit profane (*jus*) a permis au Christianisme de reconnaître plus facilement le second, d'autant qu'il avait subi une influence chrétienne par l'œuvre de Justinien ; d'un autre côté, le fait que la signification sacerdotale de la fonction impériale avait perdu son importance première, facilita aux chrétiens la reconnaissance de cette fonction. Enfin, il faut dire que la morale chrétienne combla, dans l'Empire romain, un vide, étant donné la disproportion entre le niveau élevé du Droit et le bas niveau des mœurs ; quoi qu'il en soit, ces éléments hétérogènes n'aboutirent jamais à une union parfaite. Tout d'abord la chrétienté se scinda, au point de vue ecclésiastique aussi bien qu'au point de vue politique, en deux fractions, l'Ouest et l'Est : celui-ci met l'accent sur le commandement de « donner à César ce qui est à César », tandis que l'Ouest insiste plutôt sur l'injonction de « servir Dieu plutôt que les hommes ».

L'Empire romain d'Occident sombra et fit place à l'Empire franc. Or tout le nucléus de problèmes apparut déjà lors du commandement de Charlemagne : le pape accomplit le rite avant l'acclamation par le peuple romain, alors que, selon l'usage, il aurait dû le faire après ; il n'est pas certain que c'est cela qui indisposa Charlemagne, ou si c'est le fait d'avoir été acclamé par le peuple romain et non par les Francs ; n'ayant pas prévu ce couronnement subit, Charlemagne ne les avait pas à ses côtés. En tout état de cause, un nouvel élément hétérogène s'ajouta aux données du problème impérial, à savoir la conception germanique de la seigneurerie, ce qui amena la querelle des investitures. D'autres couronnements firent apparaître la même ambiguïté : lorsque le pape tendit, lors du couronnement, à Henri IV un globe impérial, le prince allemand hésita à l'accepter de la main du pape ; Othon I[er] arriva à Rome, pour se faire couronner *miro ornatu novoque apparatu :* ses robes étaient ornées, par exemple, de clochettes, ce qui devait évoquer le costume du Grand Prêtre et en même temps rappeler Melchisédech, afin de souligner que l'empire n'a pas qu'un côté temporel ; ce dernier point était reconnu par l'Eglise dans une certaine mesure, puisque l'empe-

reur recevait par le sacre une dignité proche de celle des évêques, ce qui lui donnait le droit de porter une mître sous la couronne. La synthèse traditionnelle réalisée par la fonction impériale chrétienne se manifestait également par le fait que le trône de Charlemagne était la réplique, d'une part du trône de Salomon et d'autre part de celui de la reine germanique Aasa, ou encore par le fait que la couronne impériale était octogonale, ce qui représente l'union de la *Roma quadrata* et de la *Hierosolyma quadrata*. Sont représentés, sur cette couronne, David, Salomon, Isaïe, Hiskia et le Pantocrator (1) ; les empereurs entendent se rattacher par là à la famille royale de David, dont le Christ est également issu, et se référer ainsi au principe commun de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel, au Pantocrator, qui en effet correspond à *Metatron* et à *Manu*.

Comme le Droit romain, le Droit germanique était compatible avec le Christianisme : la tradition des Germains ayant disparu, ce Droit lui survécut comme un récipient vide que le Christianisme pouvait remplir ; cette revivification a été réalisée magistralement dans ce code médiéval qu'était le *Sachsenspiegel* (« Miroir saxon »). Un exemple typique de la synthèse germano-chrétienne est fourni par les scènes du Jugement sur les cathédrales, où les douze apôtres assistent le Juge suprême du monde ; or les tribunaux germaniques comportaient douze juges.

Toutefois l'idéal chrétien d'un ordre social, comme saint Augustin l'a envisagé dans sa *Civitas Dei* — et Dante dans *De monarchia* — n'a jamais pu se réaliser pleinement ; on y est presque parvenu dans le haut moyen âge, en s'approchant ainsi de l'idéal réalisé, en Israël, sous David et Salomon ou, en Islam, sous les quatre premiers califes. Mais précisément, Israël et l'Islam englobent l'homme sous tous les rapports, donc aussi sous le rapport social, juridique et politique, tandis que dans le Christianisme l'indi-

(1) En général, cette image est interprétée comme étant celle du Christ ; mais certains y voient la vision d'Isaïe. Les deux interprétations ne s'excluent pas, puisqu'Isaïe vit Metatron ; et celui-ci est représenté, dans le Christianisme, par le Pantocrator.

vidu reste toujours plus ou moins étranger au Droit et à l'Etat ; sans doute, le Droit temporel du moyen âge n'était pas un Droit profane (1) ; ce dernier n'existe que depuis la victoire du rationalisme. L'empereur avait une fonction spirituelle dans la mesure où le Paradis terrestre est la condition du Paradis céleste, et ne s'identifie pas purement et simplement au bien-être physique et superficiellement psychologique, comme c'est le cas dans l'Etat moderne, pour lequel ce bien-être est une fin en soi ; mais cet Etat laïc avec son Droit profane n'aurait point vu le jour sans la séparation des autorités ou des pouvoirs dans la Chrétienté et dans la lutte qui en résulta ; aussi les tentations du rationalisme et du psychologisme de fonder le Droit sur des données purement humaines ou même infrahumaines ne sont concevables qu'à partir d'une perspective chrétienne ou antichrétienne. Inversement, le Christianisme peut, dans son noyau qui n'est pas de ce monde, survivre à l'écroulement du Droit et de l'Etat et s'étendre, au prix de certaines adaptations, à des régions dont le Droit est différent de ce que connaît l'Occident.

***

Le Koran contient les principes de toute la Loi islamique, et une bonne part des prescriptions de droit publique et privé, notamment le Droit familial et successoral, mais non une législation complète ; c'est pour cela que l'Islam connaît encore d'autres sources du Droit, à savoir, l'enseignement et la pratique prophétiques (*sunnah*), l'unanimité des autorités (*ijmâ*) et selon certains aussi l'analogie (*qiyâs*). En Droit musulman, l'accent n'est pas mis sur l'interprétation, comme chez les juifs, ni sur la délimitation des compétences, comme chez les chrétiens, mais sur la doctrine des sources du Droit. Fondée sur cette

(1) Les récits de la vie de Numa Pompilius — par exemple la descente du bouclier dont dépendra le destin de l'Empire — indiquent que ses Lois se fondent sur une Révélation ; c'est lui qui, selon la tradition, aurait institué le Collège pontifical.

parole du Prophète : « Ma communauté ne sera jamais unanime dans une erreur », la solution unanime — par les autorités compétentes — d'un problème légal a force de loi.

Les divergences concernent, en Islam, principalement ces sources. Il est vrai que la scission entre sunnites et chiites se fonde sur le fait que ces derniers n'acceptent que la quatrième calife, Ali, comme successeur légitime du Prophète ; mais cette scission influe sur la question des sources du Droit en ce sens que les chiites remplacent le *consensus* des ouléma par la tradition remontant à leur imam infaillible, ou plutôt par le *consensus* de leur communauté particulière. Toutefois, même à l'intérieur du sunnisme il y a des divergences ; les quatre écoles juridiques (*madhâhib*) diffèrent parfois dans la définition d'une source du Droit et arrivent ainsi à des conclusions légales ou rituelles différentes, sans jamais sortir pour autant du cadre de l'orthodoxie sunnite. Cependant, un seul et même cas n'est en pratique jugé que selon une seule école ; de même, tout musulman ne suit dans l'ordre pratique qu'une seule des quatre écoles. Il en résulte que dans la vie légale tout l'accent est mis sur la personne du juge (*qâdî*) ; celui-ci peut se faire conseiller par une autorité de l'école juridique (*muftî*), mais c'est lui seul qui peut décider, contrairement à ce qui a lieu dans le Judaïsme, où le Sanhédrin vote.

Cette position du juge s'accorde avec le fait que l'Islam ne connaît pas de représentation collective organisée comme celle d'Israël ; la responsabilité elle-même, dans les deux conceptions, est définie en conséquence. C'est pour cela aussi que l'absence d'un calife ne peut ébranler la communauté (*ummah*) ; en un certain sens, tout musulman est une sorte de calife pour son propre cas, et pour le cas de ceux dont il est responsable. La communauté se fonde sur les cinq piliers, qui règlent le Droit rituel (*fiqh*) : le témoignage de foi, la prière, le jeûne, la dîme, le pèlerinage. Sur les autres plans légaux, l'Islam en tant que religion mondiale doit, comme le Christianisme, se préoccuper de législations étrangères ; il ne le fait pas en distinguant un Droit sacré d'avec un Droit séculier, mais en acceptant telle loi étrangère — en la définissant comme « usage » ou comme « moindre mal » — dans les limites de sa doctrine des sources du Droit. Une séparation entre un Droit sacré et un Droit séculier serait contraire au principe d'unité (*tawhîd*) qui caractérise toute la perspective islamique.

***

Le Judaïsme insiste sur l'obéissance formelle à la loi ; le Christianisme, sur l'attitude intérieure ; il en résulte, pour le Droit pénal et dans l'interprétation des traités, que dans le premier cas on tient compte plutôt des données extérieures, et dans le second, des données intérieures. L'Islam se situe au milieu en ce sens qu'une action sans intention (*niyah*) correspondante est sans validité, tandis qu'une intention seule manque de portée ; les ouléma ont pleinement conscience de la difficulté qu'il y a à déceler la véritable intention, d'où cette maxime : « Nous jugeons d'après l'apparence, mais Dieu tient compte de l'intention secrète. »

Le Droit pénal juif n'exige pas l'aveu, puisque celui-ci peut avoir des causes diverses ; il ne s'agit du reste pas en premier lieu de l'accusé, mais de la Thora et d'Israël ; le salut d'Israël dépend de l'obéissance à la Thora. Le juge chrétien par contre s'efforce d'amener l'accusé à un aveu, et cela dans l'intérêt même de ce dernier ; cet effort a donné lieu, dans l'inquisition, à des abus déplorables, mais il convient néanmoins de ne pas perdre de vue que tout n'était pas qu'abus et que, dans bien des cas, les inquisiteurs désiraient l'aveu afin que le pécheur ne meure pas sans confession. Quant au juge musulman, il ne tient compte que d'un aveu volontaire ; tout rudoiement annule l'aveu consécutif. Dans le Christianisme, c'est l'Eglise qui assume en un certain sens la responsabilité pour le salut de l'individu, tandis que dans l'Islam, l'individu est seul responsable.

Comme pour les chrétiens le Judaïsme n'est que la phase préparatoire du Christianisme, l'histoire des juifs dans la diaspora ne les intéresse pas plus que le Talmud et la Kabbale, bien que ces recueils leur

faciliteraient grandement la compréhension de l'Ancien Testament. Le Talmud et la Kabbale montrent précisément que la Loi mosaïque n'est pas simplement extérieure, mais qu'elle comporte un sens profond ; il est vrai que la compréhension de cet aspect de la Thora est perdue même pour un assez grand nombre d'auteurs juifs et que, d'un autre côté, l'exégèse a trop souvent donné lieu à des vétilleries. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas perdre de vue que la langue de la Thora a un caractère sacré, ce qui implique des possibilités d'interprétation toutes particulières, et insoupçonnées de la plupart des chrétiens. Akiba enseigne que dans l'Ecriture chaque lettre, chaque point diacritique peut avoir de l'importance.

Les juifs rejettent évidemment la Lois islamique, mais lui reconnaissent néanmoins un certain réalisme qu'ils dénient volontiers à la perspective chrétienne ; comparée à la Thora, le Droit musulman leur apparaît comme incomplet et imprécis. Ils comparent abusivement l'*ummah* musulmane au « peuple élu », Israël, et s'étonnent par exemple du fait que la viande de cheval est autorisée par tel *madhab* musulman et interdit par tel autre. Quant aux chrétiens, ils mésinterprètent en général la position du calife, qu'ils comparent au pape ou à l'empereur ; ils ne voient que de l'arbitraire dans la fonction du cadi, d'où l'expression occidentale péjorative de « justice de cadi ».

Pour les musulmans, le Judaïsme ne possède qu'un Droit extérieur et le Christianisme qu'un Droit intérieur, tandis que l'Islam combine les deux genres de Droit. La réduction de la Thora au seul peuple juif, quoique voulue par Dieu, est pour eux l'effet d'un manque d'universalité réelle sur le plan humain, vu leur propre perspective de religion universelle ; d'un autre côté la scission chrétienne en deux Droits, l'un temporel et l'autre spirituel, comme la scission entre l'Etat et l'Eglise heurte le sens musulman de l'Unité. Mais juifs et chrétiens jouissent, en Droit musulman, d'une situation légale particulière du fait qu'ils sont « gens du Livre », c'est-à-dire qu'ils sont en possession de Révélations monothéistes de lignée abrahamique. Le Koran dit des trois religions : « Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une communauté unique ; mais Il veut vous éprouver par ce qu'Il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes œuvres. Vers Dieu est votre retour à tous, et Il vous informera des choses en lesquelles vous divergiez. » (Koran, V. 53.)

Ernst KÜRY

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(suite) (1)

Sourate III : La Famille d'Imran

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM. 2. *Allah, pas de dieu si ce n'est Lui le Vivant, l'Omni-Tenant.* 3. *Il a fait descendre au fur et à mesure sur toi le Livre par la Vérité, en tant que confirmateur de ce qu'il trouve devant lui, et Il avait fait descendre d'emblée la Thora et l'Evangile auparavant en tant que guidance pour les hommes.* 4. *Il avait fait aussi descendre d'emblée le Forcan ; en vérité, ceux qui mécroient aux signes d'Allah auront un châtiment terrible ; et Allah est Fort, Maître de Vengeance.*

5. *En vérité, Allah, rien ne Lui est caché sur la Terre ni au Ciel.* 6. *C'est Lui qui vous forme dans les matrices comme Il veut. Pas de dieu si ce n'est Lui, le Fort et le Sage.* 7. *C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre dont certains versets sont fixés, ceux-ci étant la Mère du Livre, et d'autres ambigus ; quant aux êtres dans les cœurs desquels il y a détournement, ceux-là suivent* (du Livre) *ce qui en est ambigu par recherche de la sédition, et par recherche de son « interprétation » ; or n'en connaît l'interprétation qu'Allah, et aussi les Fermes en Science lesquels disent : « Nous y croyons* (en ce Livre) *! Tout en est de chez notre Seigneur, mais n'en prennent conscience que les êtres doués d'intelligence profonde !* 8. *Notre Seigneur, ne détourne pas nos cœurs après nous avoir guidés, et accorde-nous de ta part une miséricorde ; en vérité, Tu es le Donateur par excellence !* 9. *Notre Seigneur, Tu es Celui qui rassembles les hommes pour le Jour qui ne comporte pas de doute ! En vérité, Allah ne change pas la Rencontre promise !* »

(1) Voir E.T. de novembre-décembre 1963.

Commentaire :

Pour ce qui est d'« *Alif-Lâm-Mîm*, Allah, pas de Dieu si ce n'est Lui, le Vivant, l'Omni-Tenant », l'explication en a été donnée précédemment (1).

« Il a fait descendre au fur et à mesure sur toi le Livre par la Vérité », c'est-à-dire Il t'a élevé degré par degré et niveau par niveau corrélativement à la Descente du Livre sur toi (et par ce fait même), en procédant par la révélation graduelle stelliforme pour te faire monter à la Science unitive et identifiante (*al-ilmu-t-tawhîdî*) (2) qui est la Vérité en tant que « synthèse » (*jam'*) appelée autrement l'Intellect coranique ou totalisant (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) (3).

« En tant que confirmateur de ce qu'il trouve

(1) Pour le monogramme le renvoi vise le commentaire du début de la sourate de la Génisse ; pour ce qui est du 2e verset, le renvoi concerne le Verset de l'Escabeau (*Ayatu-l-Kursî*) (Cor. 2, 246) dont le début est identique à celui-ci, mais qui n'a pas expressément rapport avec le symbolisme des Lettres.

(2) Ici nous traduisons en paraphrase une expression très concise : *munajjimen ilâ-l-Ilmi-t-tawhîdi* : le terme *munajjimen* = « achevant graduellement » contient vraisemblablement une allusion à la révélation incipiante du Coran décrite par un hadith prophétique comme venant « en étoiles » (*nujûmen*).

(3) Le commentateur avait déjà traité de ce point de doctrine, lorsqu'il avait eu à définir ce qu'est le Coran, au verset II, 182, où il disait : « Le Coran est la Science totalisante et synthétique appelée l'Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) qui conduit à la station de la synthèse ou de l'union (*maqâmu-l-jam'*). »

renté, et qu'ainsi se produisent les expériences et les épreuves.

Quant aux Connaissants véritables qui reconnaissent la Face Permanente dans n'importe quelle forme et sous n'importe quel aspect, et qui distinguent la Face Vraie des facettes que comportent les « ambigus », ils ramènent ces derniers aux « fixés », tout ceci conformément à la parole du poète :

La Face n'est qu'une, sauf que lorsque tu t'ingénies à en compter les beautés, Elle devient multiple.

Et quant aux voilés dans l'ignorance, « ceux dans les cœurs desquels il y a détournement » de la Vérité, « ils suivent ce qui est ambigu dans le Livre », du fait de leur enveloppement dans la multiplicité au détriment de l'Unité (*al-Wahdah*), tout aussi logiquement que les Connaissants véritables suivent ce qui est « fixé » et y ramènent finalement ce qui est « ambigu », en choisissant dans les facettes variables ce qui est en affinité avec leur religion (*dîn*) et leur voie régulière (*madhhab*) (1).

Les ignorants agissent de leur dite manière « par désir de sédition », c'est-à-dire par recherche d'égarement et pour entraîner les autres dans leur égarement ; « et par désir d'opérer le *ta'wîl* du Livre (son application transposée, ou son « retournement » interprétatif), dans le sens convenant à leur état individuel et à leur voie sectaire, car « lorsque la lame du couteau est courbe on recourbe aussi son fourreau. »

Les ignorants donc, de même qu'ils ne distinguent pas la Face Permanente parmi les facettes multiples, nécessairement ne reconnaîtront pas le Sens véritable

(1) Indication fort précieuse quant à l'attitude du métaphysicien véritable qui, tout en considérant essentiellement la Vérité absolument inconditionnée, cependant dans la mesure même où il prend acte positivement de son propre être et de ses supports sacrés, retient aussi parmi les multiples réverbérations de la Lumière suprême celles qui s'accordent directement avec sa condition particulière ; dans la pluralité, l'affinité est le témoignage de l'unité, et la diversité est celui de la simple multitude.

(*al-Ma'nâ-l-haqq*) parmi les sens compossibles, et leur voile s'accroît et s'épaissit davantage en sorte qu'ils arriveront à mériter le châtiment.

« Or n'en connaît le *ta'wîl* qu'Allah, et aussi les Fermes en Science (*ar-Râsikhûna fî-l-Ilm*) » ceux-ci étant les Connaissants par la Science d'Allah Lui-Même, ce qui revient à dire que c'est Allah seul qui connaît l'interprétation par excellence du Livre, mais qu'Il la connaît sous les deux modes de la synthèse et de l'analyse (*jam'en wa-tafçîlen*) (1).

« Les Fermes en Science disent : Nous croyons en ce Livre », ce qui veut dire que ceux-ci confirment que la Science du Livre appartient à Allah, et qu'eux-mêmes sont connaissants par la Lumière de la Foi (*an-Nûru-l-îmânî*) (2) ; « tout est de chez notre Seigneur », car le tout a chez eux un sens unique et invariable ; « mais n'en prennent conscience » par cette Science unique ramifiée dans les multiples détails des versets « ambigus », que ceux dont les intelligences sont clarifiées par la lumière de la bonne direction et dégagées de l'écorce des passions et des habitudes.

« Notre Seigneur, ne détourne pas nos cœurs » de l'orientation vers Ta dignité, ni de l'empressement à Ta rencontre, ni de l'attente à Ta porte, en nous troublant par l'amour de ce bas monde, par l'emprise de la passion, par le retournement vers notre âme et ses attributs, et par l'arrêt avec ses goûts et ses délectations ; « après nous avoir guidés » par Ta lumière vers Ton Chemin droit et Ta Religion bien établie, et par les Gloires de Ta Face vers Ta Beauté généreuse.

« Et accorde-nous de Ta part une miséricorde » de

(1) On remarquera bien que ces deux modes concernent la désignation du Sujet connaissant, et seulement, si l'on veut encore, d'une façon indirecte et par voie de conséquence, l'acte de connaissance ou encore son « objet ».

(2) L'accord entre la qualité de « ferme en Science » et le témoignage selon la « foi », peut s'expliquer par le fait que la « science » en question concerne ce que les êtres respectifs ont atteint par la connaissance directe, alors que la « foi » se rapporte à tout le corpus du Livre, organiquement lié cependant à cette connaissance effective.

3

Très-Miséricordieux (*rahmah rahîmiyyah*) (1) : qui efface nos attributs par Tes Attributs et nos ténèbres par Tes lumières ; « en vérité, Tu es le Donateur par excellence (*al-Wahhâb*).

« Notre Seigneur, Tu es Celui qui rassembles les hommes pour le Jour qui ne comporte pas de doute », c'est-à-dire Tu les rassembles pour le Jour de la Réunion (*Yawmu-l-Jam'*) qui est le jour de l'arrivée à la Station de l'Unité Totale (*maqâmu-l-Wahdati-l-Jâmi'ah*) réunissant toutes les créatures depuis les premières jusqu'aux dernières. Et il ne leur restera plus de doute lorsqu'ils se tiendront dans ce « lieu de connaissance » (*machhad*).

Sourate VII : Les Limbes

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM-ÇAD. 2. *Un écrit (qui) fut descendu vers toi — qu'il n'y ait point de gêne de son fait dans ta poitrine — afin que tu avertisses par lui et qu'il soit un rappel pour les croyants.*

Commentaire :

L'*Alif* est une désignation de l'Essence Unitaire (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*) et le *Lâm*, une désignation de l'Essence avec son Attribut de Science (*al-Ilm*), ainsi qu'il a été expliqué précédemment. Quant au *Mîm*, il est la complétude totale (*at-tamîmatu-l-jâmi'ah*) correspondant à la notion de *Mohammad*, c'est-à-dire à son âme (*nafs*) et à sa réalité propre (*haqîqah*), et quant au *Çâd*, il désigne la « forme Mohammadienne » (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*) qui est

(1) La miséricorde propre à Allah en tant que « Très-Miséricordieux » (*ar-Rahim*) est celle qui concerne plus spécialement les cas d'élite, par différence de celle qu'Il accorde en tant que « Tout-Miséricordieux » (*ar-Rahmân*) qui est d'un caractère général. Cf. *Le Commentaire de la Fâtihah*, E.T., n° mars-avril 1963, p. 82.

son « corps » ou (plutôt) son « aspect extérieur ». On tient d'Ibn Abbas cette parole : « *Çâd* est une montagne à la Mekke, sur laquelle se trouvait le Trône du Tout-Miséricordieux (*Archu-r-Rahmân*) alors qu'il n'y avait ni nuit, ni jour ». Or par la « montagne » il désigna le corps de Mohammad et par le « Trône du Tout-Miséricordieux », son cœur, homologation qui est justifiée par les termes du hadith connu : « Le cœur du croyant est le Trône d'Allah » ; il y a lieu de se rappeler ici également le hadith dans lequel Allah dit : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient..» Enfin, par l'expression « alors qu'il n'y avait ni nuit ni jour », Ibn Abbas faisait allusion à l'état d'Union-sans-distinction (*al-Wahdah*), car le cœur quand il entre dans l'ombre de la terre de l'âme, et s'enveloppe dans les ténèbres des attributs de celle-ci, se trouve « dans la nuit », et, par contre, quand il est regardé par la lumière du soleil de l'esprit et s'en illumine, il se trouve « pendant le jour » ; mais lorsqu'il est parvenu à l'Union véritable par la Connaissance (*al-Ma'rifah*) et par la Contemplation essentielle (*ach-Chuhûdu-dh-dhâtî*), et que, par conséquent, pour lui, la lumière et les ténèbres se contre-balancent et s'annulent réciproquement, son « temps » est celui « où il n'y a ni nuit, ni jour ». Le Trône du Tout-Miséricordieux (situé avant et au-dessus de tout développement et changement cylique) ne peut se situer dans un tel « temps ».

Le sens des paroles initiales du verset que nous commentons ici est alors le suivant :

« L'Existence Totale (*Wujûdu-l-Kull*) depuis son commencement jusqu'à sa fin est un Livre descendu vers toi, » ou plutôt « la Science qui lui correspond fut descendue vers toi ».

Ensuite, les paroles « qu'il n'y ait point de compression, de son fait, en ta poitrine », veulent dire qu'il n'y ait pas de gêne provoquée par la charge que le Livre fait peser sur toi, qui est cependant telle que ta poitrine ne peut en contenir la majesté, et s'y perd par l'extinction dans l'Unité pure (*al-fanâu fî-l-Wahdah*), par la submersion dans la Syn-

thèse originelle (*al-istighrâqu fi-Ayni-l-Jam'*) et par la perte de la conscience de toute distinctivité (*adh-dhuhûlu ani-t-tafçîl*). Tout cela s'explique par le fait que le Prophète — sur lui le salut — dans son *maqâm* d'extinction se trouvait voilé par la Vérité increéée à l'égard du monde créé ; et chaque fois que son « existence » personnelle lui était restituée (*kulla mâ rudda alayhi-l-wujûd*) et que le voile de celle-ci retombait sur sa Contemplation essentielle en faisant apparaître la séparativité (*at-tafçîl*), sa capacité de contenance se réduisait et la charge qu'il portait s'alourdissait et l'accablait. C'est pourquoi il fut dit aussi au Prophète (dans la Sourate de la Dilatation) : « N'avons-nous pas dilaté ta poitrine ? Ne t'avons-nous pas enlevé le fardeau ? » (1) ce qui est à entendre comme effet de l'« existence véritable conférée » (par une grâce suprême) (*al-wujûdu-l-mawhûbu-l-haqqânî*) et de la rectitude (*al-istiqâmah*) affermie dans la permanence après l'extinction ; or cela fut fait afin que ta poitrine embrasse la concentration (*al-jam'*) et la distinction (*at-tafçîl*), la Vérité increéée (*al-Haqq*) et la créature (*al-khalq*) et que ne reste plus sur toi de fardeau dans la synthèse originelle (*Aynu-l-Jam'*), et aucun voile de l'une de ces conditions à l'encontre de la condition opposée.

« Afin que tu avertisses » par ce Livre, et que tu rappelles aux croyants la foi dans ce qui reste invisible (*al-îmânu-l-ghaybî*) (2). Ceci veut dire : « Que ta poitrine n'en soit pas resserrée, afin qu'il te soit possible de transmettre l'avertissement et le rappel », car si sa poitrine se trouvait resserrée, le Prophète resterait dans l'état d'extinction sans « voir » rien d'autre que la Vérité increéée, et il regarderait cette Vérité avec le regard du néant pur (*al-adamu-l-mahd'*), or alors comment pourrait-il dans un tel état, « avertir », « exhorter », « ordonner » « interdire » ? (3).

(1) Coran, 94, 1 r.

(2) Ce genre de foi est opposé ici à la foi appuyée sur des supports sensibles (et qui court le risque d'idolâtrie).

(3) Un message destiné à une créature ne saurait être adressé là où l'on voit uniquement Dieu ; la perception de la créature en tant que telle est donc indispensable pour l'accomplissement de la mission.

Si l'on considère que le début de cette sourate est une forme de serment, le sens en serait alors le suivant :

« J'en jure par le Tout, depuis son premier degré jusqu'à son dernier », ou encore « par le Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*) », car le *Çâd* étant le support du Trône, alors que le Trône enveloppe l'Essence et les Attributs et l'ensemble, il est le Nom Suprême même — « ceci est le Livre dont la Science fut descendue vers toi » ! Ou bien : « Ce Coran est un Livre descendu vers toi »...

Sourate X : Jonas

Texte :

1. *ALIF-LAM-RA. Celles-là sont les Signes du Livre Sage.*

Commentaire :

Le *Râ* est une désignation de la *Rahmah* (1), ou la Miséricorde, qui est l'« Essence mohammadienne » (*adh-Dhâtu-l-muhammadiyyah*) conformément au verset : « Et nous ne t'avons envoyé (*arsalnâ-ka*) que comme Miséricorde pour les mondes » (Cor. 21, 107) (2).

(1) Dont il est l'initiale.

(2) Il s'agit plus exactement de l'aspect législatif de la personnalité de Mohammad, car son caractère de « miséricorde » (*rahmah*) est, dans le verset cité à l'appui, rattaché à sa « mission législative », en arabe *risâlah*, mot technique de la même racine que le verbe *arsalnâ-ka* dudit verset. Cette précision est nécessaire aussi pour marquer une distinction entre le symbolisme de la lettre *Râ* qui est homologuée ici à l'« Essence mohammadienne » (*adh-Dhâtu-l-muhammadiyyah*) et celui de la lettre *Mîm* que l'on trouve par ailleurs désigner la « Réalité mohammadienne » (*al-Haqîqatu-l-muhammadiyyah*), expressions qui pourraient être facilement confondues.

Quant à l'*Alif* et au *Lâm* leur sens a été expliqué précédemment (1).

« Celles-là » ou « ces choses-là » (*tilka*), que je désigne par les Lettres mentionnées sont les fondements (*arkân*) du Livre du Tout-Universel » détenteur de la Sagesse, ou du Livre aux Détails précis et fermement établis.

On peut encore comprendre le début de cette sourate comme une formule de « serment par Allah » (= au nom d'Allah), en considérant tout d'abord l'Ipséité-Unité (*al-Huwîyyatu-l-Ahadîyyah*) d'une façon synthétique, et en considérant ensuite l'Attribut d'Unicité d'une façon distinctive, d'un côté dans l'intériorité propre au *Jabarût* (le monde des Noms divins et des essences immuables des choses) et d'un autre côté dans l'extériorité propre au *Rahamût* (le monde manifesté « enveloppé » par la Miséricorde divine), selon ce qui a été dit (2).

On peut enfin comprendre aussi que les « signes du Livre doué de Sagesse » sont les versets de la présente sourate elle-même (3).

(1) Cf. Les commentaires des sourates : II, de la Génisse et VII, des Limbes.

(2) L'*Alif* désignerait ainsi l'Ipséité-Unité, le *Lâm* l'attribut de l'Unicité dans l'intériorité du *Jabarût* et le *Râ* ce même attribut dans l'extériorité du *Rahamût*.

(3) Le mot *âyât* signifie beaucoup de choses à la fois : « sigles », « signes », « miracles » et « versets » d'un livre révélé.

Sourate XI : Houd

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Un livre dont les versets furent fixés puis détaillés, de la part d'un Sage, d'un Informé.*

Commentaire :

On a traité précédemment des Lettres *Alif, Lâm* et *Râ*, ainsi que de la notion de « Livre » (*Kitâb*).

Par les « versets fixés » (1), il faut comprendre les essences et les réalités dudit Livre dans le plan universel (*al-Alamu-l-Kullî*) qui furent établies immuablement dans leur état, soustraites à tout changement, altération et corruption, préservées contre toute déficience et tout vice.

Ces réalités transcendantes furent « ensuite détaillées » au plan individuel (*al-âlamu-l-juz'î*) et placées comme évidentes au monde extérieur, déterminées selon une mesure précise.

Elles proviennent « de la part d'un Sage », ce qui veut dire que leurs fermes statuts (*ahkâm*), aussi bien que leurs détails d'application (*tafçîl*) émanent d'un Sage (*Hakîm*) qui les a instituées selon une science et une sagesse dont la beauté et la rigueur sont insupérables.

Ce Sage est qualifié aussi d'Informé (*Khabîr*), ce qu'il faut entendre à l'égard de leurs détails, selon ce qui est exigé par l'ordre harmonieux des choses sous le rapport de la mesure, du temps et de la graduation.

(1) Il s'agit des versets *muhkamât* dont il a déjà été parlé dans le commentaire de la sourate III : Alû Imrân.

Sourate XII : Joseph

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 2. *En vérité, Nous l'avons fait descendre, en tant que Coran arabe. Peut-être comprendriez-vous ?*

Commentaire :

« *Alif-Lâm-Râ.* Ce sont les Signes du Livre Explicite. L'interprétation en a été donnée précédemment.

(Le commentaire commence effectivement seulement au verset 4, et sans avoir rapport avec la symbolique des monogrammes).

Sourate XIII : Le Tonnerre

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre, et ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur est la Vérité, mais la plupart des hommes ne croient pas.*

Commentaire :

Alif, Lâm, Mîm et Râ sont respectivement, des symboles de l'Essence — Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*), de Son nom l'Omniscient (*al-Alîm*) et de Son Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*), ainsi que de Son plan épiphanique qui est la Miséricorde complète (*ar-Rahmatu-t-Tâmmah*), ainsi qu'on l'a indiqué précédemment.

« Celles-là », ces choses importantes sont les signes

caractéristiques (*alâmât*) du Livre du Tout-Universel qui est l'Existence Absolue (*al-Wujûdu-l-Mutlaq*), et ses Versets Majeurs ou Merveilles Suprêmes (*Ayât Kubrâ*).

Le sens des paroles « ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur », c'est-à-dire de l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqâni*) est le suivant : « Ce qui vient d'être mentionné en fait de degrés intelligibles dans le domaine des Lettres, est la Vérité — mais la plupart des hommes ne croient pas ».

Sourate XIV : Abraham

Texte :

1. ALIF-LAM-RA ; *un Livre que Nous avons descendu vers toi pour que tu fasses sortir les hommes des ténèbres vers la Lumière, avec l'autorisation de leur Seigneur, vers le Chemin du Fort, du Louangé ;* 2. *d'Allah à qui appartient ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur la Terre. Et malheur, en fait de tourment intense, aux mécréants ;* 3. *ceux qui préfèrent la vie d'ici-bas à la vie dernière, et qui détournent du Sentier d'Allah et cherchent à le rendre tortueux. Ceux-là sont dans un égarement éloigné.*

Commentaire :

(Pas de commentaire sur le monogramme.)

« Un livre que Nous avons descendu vers toi pour que tu fasses sortir les hommes »,

1° des ténèbres de la Multiplicité vers la lumière de l'Unité, ou

2° des ténèbres des attributs de la naissance ordinaire (*an-nach'ah*) vers la lumière de la Nature humaine primordiale (*al-Fitrah*), ou encore

3° des ténèbres des Actes et des Attributs vers la lumière de l'Essence.

« Avec l'autorisation de leur Seigneur », c'est-à-dire, avec Son assistance qui inaugure en eux, par la forme de leur prédisposition, cette lumière provenant de l'Emanation Sanctissime (*al-Faydu-l-Aqdas*) propre au monde de la Divinité (*âlamu-l-Ulûhîyah*), et avec Sa providence qui agence les causes devant assurer le passage à l'acte (de cette illuminativité), providence qui est du ressort de la Seigneurie (*alamu-r-Rubûbîyah*).

Car l'« autorisation » (*idhn*) de Sa part consiste en deux choses : le don de prédisposition primordiale, et l'agencement des causes (permettant la réalisation) ; sans cela personne ne parviendrait à « sortir vers le chemin du Fort » c'est-à-dire,

Au 1er sens, du « Puissant » qui réduit les ténèbres de la multiplicité par la Lumière de Son Unité, et qui est qualifié encore de « Louangé », en raison de la perfection de Son Essence ;

Au 2e sens, il s'agit du « Puissant » qui réduit les attributs de l'âme (*an-nafs*) par les lumières du cœur (*al-qalb*), et qui est le « Louangé » en tant qu'Il confère les faveurs et les sciences lorsque la nature propre de l'être est pure ;

Et au 3e sens, il s'agit du « Puissant » qui réduit par les Gloires de Son Essence la lumière de Ses propres Attributs et éteint par la réalité de Son Ipséité toutes Ses créations, le « Louangé » qui confère l'« existence » permanente et parfaite après l'extinction de toutes les vilénies et les défauts dans l'« Existence » propre à Son Essence et dans la Beauté de Sa Face.

« Malheur aux mécréants », c'est-à-dire aux voilés à l'égard de l'Unité (*al-Wahdah*), ou à l'égard de la Nature primordiale (*al-Fitrah*) ou à l'égard de l'épiphanie de l'Essence (*tajallî-dh-Dhât*) et de Sa vision. Les degrés de leur tourment peuvent être envisagés également selon les trois aspects considérés précédemment. Il peut y avoir soit :

1° Le tourment d'aimer les nombreux semblables dans la fournaise infernale des oppositions permanentes, soit

2° Le tourment des formes viles, et des feux tant des attributs psychiques que des exigences physiologiques, soit, enfin,

3° Le tourment des voiles imposés par les Actes, par les Attributs et par la privation de la Lumière de l'Essence.

« Ceux qui préfèrent la vie d'ici-bas à la vie dernière », c'est-à-dire la vie sensible au détriment de la vie intelligible, et la vie des formes à la vie des idées informelles — car Allah à qualifié l'égarement de ces mécréants comme « éloigné », et le monde sensible se situe évidemment au degré le plus éloigné d'Allah.

Sourate XV : Hijr

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre et d'un Coran Explicite.*

Commentaire :

(Pas de commentaire sur le monogramme).

« Coran Explicite » (*Qur'ân Mubîn*), c'est-à-dire Totalisateur de toute chose et son explicitateur.

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

LES LIVRES

Religion in the modern World, par Lord Northbourne (J.M. Dent & Sons, Ltd, Londres). — L'intention de ce petit livre est de lutter contre la confusion entourant tout ce que nos contemporains désignent du terme de « religion ». L'auteur, qui s'adresse à un large public de langue anglaise et forcément de religion chrétienne en grande majorité, s'inspire des idées traditionnelles les plus authentiques, et notamment de l'œuvre de René Guénon qu'il cite à deux reprises. Ainsi qu'il le déclare dans son introduction, son point de vue risque d'être considéré comme « réactionnaire », mais cela lui importe peu puisque son seul souci est de se conformer à la vérité. Effectivement, il s'attaque à de nombreux préjugés modernes, ce qui ne saurait manquer de soulever l'hostilité, mais ses mises au point nous paraissent des plus opportunes et, en général, bien adaptées à la mentalité anglo-saxonne.

Des lecteurs familiarisés avec les idées traditionnelles ne trouveront guère dans cet ouvrage de choses qu'ils ne connaissent déjà. Mais ils apprécieront la clarté de ses exposés et la netteté de ses prises de positions. Nous n'en donnerons pas d'analyse, mais en relèverons quelques passages particulièrement dignes de mention.

Après avoir précisé les notions indispensables à la compréhension de la pensée traditionnelle, l'auteur s'en prend à quelques-unes des formes les plus pernicieuses du modernisme, notamment le matérialisme et les diverses erreurs qui lui font suite. Au sujet des « mouvements » pseudo-religieux et sectes de toutes sortes qui prolifèrent aujourd'hui, il écrit fort justement : « Ils sont les ennemis les plus insidieux de la Religion, parce qu'ils peuvent remplir le vide causé par l'absence de celle-ci sans atteindre son but essentiel. Etant des inventions et non des traditions, malgré toutes leurs prétentions à l'orthodoxie ou à l'inspiration, ils ne peuvent jamais être des moyens de grâce ; au contraire, ils sont, au mieux, totalement inefficaces, ou, au pire, il n'y a pas de limite aux ravages qu'ils peuvent causer... ». Il est donc indispensable de savoir distinguer l'orthodoxie des hérésies fatales à l'âme immortelle. Or, « le monde est obsédé par la peur, mais c'est une peur de ce qui peut détruire seulement le corps et qui ne tient pas, ou peu, compte des choses capables de déformer l'âme avant de la détruire ».

Parmi les autres chapitres, mentionnons encore : « Tradition et anti-tradition », « Science moderne » et surtout « Art ancien et moderne ». Dans celui-ci, Lord Northbourne fait des considérations particulièrement intéressantes sur la danse et la musique, sujet rarement traité par les auteurs traditionnels contemporains. Il signale les dangers des rythmes empruntés à la musique africaine, rythmes rituels à l'origine mais qui, séparés de la tradition à laquelle ils appartenaient, prennent un caractère subversif ; ils n'ont plus rien de sacré, mais ont gardé leur pouvoir. Quant à la musique spécifiquement occidentale, son évolution illustre avec une remarquable clarté la décadence subie, non seulement par les arts, mais par d'autres activités humaines de l'époque moderne. Elle a cru se libérer successivement d'une série de contraintes et acquérir de nouvelles possibilités par des innovations telles que l'usage généralisé de la modulation et l'invention de la gamme « bien tempérée ». Le musicien pense alors avoir gagné une merveilleuse liberté de mouvement, sans se douter de tout ce que l'abandon de la gamme naturelle lui fait perdre de stabilité et de subtilité. Finalement, l'évolution aboutit à un degré de dissolution totale avec l'invention de la musique atonale « où toute impression de tonalité est systématiquement bannie, comme s'il s'agissait, si l'on peut dire, d'un pseudo-principe ». L'auteur en déduit justement que, dans les arts comme partout ailleurs, toute liberté nouvelle est plus illusoire que la précédente « puisqu'elle revient à la substitution de nouvelles contraintes à celles de la Tradition, et ces nouvelles contraintes, même si on ne les regarde pas pour telles, lient l'artiste toujours plus étroitement aux choses terrestres et l'empêchent toujours davantage d'accéder aux réalités célestes, le privant ainsi de la seule liberté digne d'être acquise, liberté qui, en fin de compte, est la seule qui existe réellement ».

Après avoir indiqué que la Tradition, au contraire de tout le savoir moderne, peut seule répondre à la question fondamentale « Que suis-je ? », l'auteur insiste encore sur les dangers que font courir aux âmes les contrefaçons de spiritualité qui abondent de nos jours. Et il termine en soulignant la nécessité absolue pour chacun de rester fidèle à l'enseignement d'une tradition orthodoxe : « Plus que jamais, dans ces jours de confusion et de distraction, il est essentiel de suivre la voie bien tracée à la lumière de l'exemple donné par les saints et les sages de tous les temps ».

Roger Du Pasquier

Aux confins du Nirvâna, par John Blofeld, trad. Pierre Lambert (Paris, Albin-Michel, 1962).

Les « pérégrinations » de M. John Blofeld se déroulent, non seulement sur les sentiers difficiles de l'Extrême-Asie, mais sur ceux aussi, non moins abrupts et sinueux,

de la vie intérieure. La qualité de l'écriture, quelques touches d'un humour discret donnent de l'agrément au récit, dont l'intérêt majeur se situe toutefois sur un bien autre plan.

De quoi s'agit-il en fait ? Un Européen vivant en Chine se sent attiré par le Bouddhisme, s'approche du Zen, d'autres formes encore — du Taoïsme même —, mais toutes ses expériences « *aboutissent toujours à un retour au* Vajrayâna, *mieux adapté à ses aptitudes et à son niveau spirituel* ». Il y reçoit finalement plusieurs initiations et semble près d'atteindre le but ultime, aussitôt après quoi la discontinuité de l'effort rend vaines les meilleures intentions. Car ce récit n'est pas celui d'un triomphe, mais, dans la plus parfaite lucidité, celui des faiblesses et des retours, des déterminations tour à tour fécondes et fléchissantes. Peu d'ouvrages occidentaux se sont avancés aussi loin dans la description de la voie qui conduit à la saisie de l' « inappréhensible », sans pourtant en dire plus qu'il ne « sied ».

On conçoit combien ce livre, limité, certes, à ce qui se peut exprimer d'une expérience privilégiée, peut être riche d'enseignements : leçon de maîtrise et de persévérance dans la démarche spirituelle ; indication des possibilités qu'offrait encore, il y a peu d'années, le contact individuel avec l'Asie ; preuve qu'une telle démarche n'est nullement hors de portée d'un esprit occidental résolu, même si, d'année en année, les conditions en deviennent notablement plus difficiles. Le reste n'est pas l'affaire d'un récit.

Pierre Grison

Les Danses sacrées, anthologie (*Sources orientales*, Paris, éd. du Seuil, 1963).

La conception même de cette collection, qu'on pourrait appeler d' « ethnologie thématique », appelle de grandes réserves : d'abord parce qu'exclusivement attachée à la « science » très officielle des « phénomènes religieux », elle ne se déprend pas d'une sèche conformité à la véritable « orthodoxie profane » qu'implique celle-ci, et n'en évite pas les confusions. Ensuite parce que la diversité des auteurs appelés à traiter du même thème dans chaque pays ou dans chaque civilisation nuit grandement à l'homogénéité de l'ouvrage. Pas de « comparatisme » ! nous dit-on. Nous ne voyons pourtant l'intérêt de la démarche que dans la recherche, à travers la diversité des formes, d'une constante universelle, d'un principe originel d'action et d'expression.

Le thème des danses sacrées, en raison même de ses limites, est l'un des meilleurs et des plus valablement traités : un important article — mais surtout historique et documentaire — est consacré à la danse des *Mawlawi*, ou « derviches tourneurs » ; en ce qui concerne l'Extrême-

Orient, quelques-uns parmi les meilleurs spécialistes (Solange Thierry, Jeanne Cuisinier, Max Kaltenmark, René Sieffert) traitent respectivement du Cambodge, de l'Indonésie, de la Chine et du Japon. Faut-il ramener toutes les formes à une commune origine, soit le « chamanisme » sibérien, soit le rituel d'un « culte de la fertilité » ? Si le second élément se retrouve un peu partout, il n'est pas le seul, ni probablement le plus important. Car la danse apparaît selon les cas offrande pure et simple, acte de « magie », contribution à l'ordonnance cosmique. La constante actuelle la plus évidente c'est, partout, la dégénérescence : lequel est « sacré », au Cambodge, du *leng trott* populaire en pleine décadence, ou du ballet royal, somptueux mais figé dans un formalisme de musée, et où le *Râmâyana* n'est plus guère qu'un prétexte esthétique ? Mme Jeanne Cuisinier, toujours sensible au symbolisme des arts indonésiens, montre bien comment le même spectacle peut être purement profane dans la Java islamisée, et conserver une valeur rituelle à Bali. Peut-on parler de la Chine autrement qu'au passé ? De la Sibérie, sinon à propos de survivances défigurées ? Quant au Japon, où les traditions formelles sont paradoxalement les plus vivantes, M. Sieffert note sa tendance constante à substituer au rite la *représentation* du rite. Ce qu'il nomme la « folklorisation », c'est le sens même de l'évolution cyclique de la mentalité humaine : la substitution d'une valeur purement plastique à l'efficacité primordiale du geste.

Pierre Grison

L'Enseignement de Lêdi Sayadaw, trad. Charles Andrieu (Paris, Albin-Michel, 1961).

Si l'Occident a généralement tendance à admettre la prétention du *Theravâda* à la détention exclusive de la doctrine bouddique « primitive » — et peut-être en raison même de cette tendance — il a peu étudié les méthodes particulières à l'Ecole du Sud. Il existe, certes, de sérieuses traductions du Canon pâli ; mais ses commentaires, qui se répètent tous plus ou moins, n'excèdent guère les limites des généralités et des définitions. Les travaux de Grimm sont sujets à caution. Les frontières théoriques ne sont pas réellement franchies non plus par les Vénérables *Mahâthera* : Nyanatiloka — dont il faut souligner l'origine occidentale —, Narada ou Râhula. L'argument basé sur l'observance élémentaire d'un enseignement simplement formulé n'est guère probant, et l'œuvre de Lêdi Sayadaw, illustre moine birman du début du siècle, l'infirme suffisamment sans pour autant nous satisfaire.

Telle qu'elle s'exprime ici, elle apparaît surtout comme un exercice d'agilité mentale, ou comme l'extrême aboutissement d'une scolastique formaliste. Cette nomenclature complexe et précise, cette anatomie et cette physiologie

mentales rigoureusement classifiées, ne doivent pas être considérées, nous assure-t-on, « *comme un simple exposé intellectuel* », mais bien comme « *un véritable manuel de méditation et de comportement* ». Certes, la permanence et l'exigence de l'effort personnel, essentiel en tout enseignement *theravâdin*, y apparaissent en pleine lumière. Mais la préparation à la méditation y ressemble à l'exercice d'ouverture et de fermeture d'une série de tiroirs proprement vertigineuse : une vie d'étude suffit-elle à le rendre « automatique » ? Peut-être n'est-ce toutefois de l'enseignement que son aspect le plus extérieur, sans qu'il renonce toujours à l'élégance ni à la solennité de la forme. « *Les exercices d'introspection pour les Bouddhistes d'Europe* », lisons-nous, ne leur apporteront pas avant longtemps la clarté, ni surtout la tranquillité de l'esprit. Cet enseignement-là non plus, apparemment, s'il devait se suffire à lui-même. Au moins n'introduit-il pas à la facilité.

Pierre GRISON

REVUES REÇUES

Revue Bibliographique bimestrielle ("Livres et Revues d'Italie"), Nos 7-8, VIe Année, juillet-août 1963.

Rivista di Studi Tradizionali, Torino, aprile-giugno et lulio-sett. 1963.

France-Asie, janvier-avril 1963, Tôkyô.

Confluent, No 34, octobre 1963.

Nova et Vetera, XXXVIIIe Année, No 4, octobre-décembre 1963, Genève.

Al-Muslimûn, Islamic centre, Genève, No 10, février 1963.

The Mountain Path, Editor : Arthur Osborne, No 1, janv. 1964.

Le Symbolisme, No 363, janvier-Mars 1964.

Asia Mughal History, Middle East & Africa, 1964. G. T. Vanderstoel, Beckenham, Kent.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1964

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année — Mars-Avril 1964 — No 382

REGARDS SUR LES MONDES ANCIENS

(suite et fin) (1)

Un abus analogue est fait couramment avec la notion de « charité » : il paraît que selon une orientation nouvelle les catholiques devront « comprendre » leurs contradicteurs selon la « charité » au lieu de les juger avec « égoïsme » et de les considérer comme des adversaires ; ici encore, il y a confusion entre des domaines qui n'ont aucun rapport. En réalité, la situation est bien simple : devant un danger commun, les oppositions entre ceux qui sont menacés s'amenuisent pratiquement ; dire que ce danger est commun signifie que l'opposition entre l'agresseur et les victimes est éminemment plus grande que celle qui sépare les victimes entre elles ; mais en l'absence de l'agresseur ou de la menace, les premières oppositions gardent toute leur virulence ou au moins leur actualité. En d'autres termes, une opposition « externe » devient « interne » par rapport à un tiers qui s'oppose à leur nature commune ; c'est là une donnée logique ou « physique » qui se passe de toute sentimentalité. A un certain point de vue, la contradiction entre le catholicisme et le protestantisme est essentielle et irréductible ; à un autre point de vue, catholiques et protestants croient en Dieu, au Christ et à la vie future ; or dire que pour les catholiques les protestants ne sont sous aucun

(1) Voir *E.T.* de janvier-février 1964.

rapport des adversaires, ou inversement, est aussi illogique que de prétendre que les deux partis n'ont ni idées ni intérêts en commun. Pendant des siècles, il n'y avait pratiquement, au cœur de l'Europe occidentale, que le seul antagonisme confessionnel créé par la Réforme, le protestantisme s'opposant dès sa naissance et par définition aux idées et aux intérêts de l'Eglise romaine ; c'est ce qu'on appelle des « ennemis », même sans y mettre de l'animosité envers des individus (1), et n'en déplaise aux partisans de la « charité » nouvelle ; mais de nos jours, la situation a changé — et assez brusquement — en ce sens que les idées et les intérêts communs de tous les chrétiens, et même de tous les croyants religieux quels qu'ils soient, se voient menacés par une puissance nouvelle, le scientisme matérialiste et athée, qu'il soit de « gauche » ou de « droite ». Il est évident que dans ces circonstances, non seulement ce qui unit l'emporte à certains égards sur ce qui divise, mais aussi, que les dangers que présente une confession pour l'autre — ou une religion pour l'autre (2) — deviennent moindres ou disparaissent ; se réclamer tout d'un coup, et bruyamment, d'une « charité » que l'Eglise aurait perdue de vue depuis un millénaire ou plus, et l'opposer à l'« étroitesse » ou à l'« égoïsme » d'une « époque révolue », c'est, de la part de catholiques, une bien mauvaise plaisanterie ; c'est en tout cas de l'hypocrisie inconsciente, comme d'autres sentimentalités du même genre, d'autant que cette soi-disant

(1) Quant aux incroyants, ils n'étaient pas assez dangereux, pour les protestants, ni même pour les catholiques, pour pouvoir causer un rapprochement sentimental entre les deux confessions.

(2) C'est donc en bonne logique que Pie XII a pu dire que les croisades furent des « querelles de famille ». — Si la menace musulmane ne fut pas un facteur d'union pour les chrétiens divisés par les schismes et les hérésies, c'est parce que cette menace n'était qu'extérieure et non intérieure comme dans le cas du scientisme : sous la domination arabe ou turque, les chrétiens restaient chrétiens, alors que le scientisme vide les églises en pays chrétien même. Au XIX[e] siècle, le premier gouvernement laïc de la Grèce libérée ne trouva pas mieux à faire que de fermer quelques centaines de couvents, auxquels les Musulmans n'avaient pas touché.

« charité » est facilitée par un certain mépris de la théologie et un désir d'aplatir et de « neutraliser » tout élément doctrinal, donc intellectuel. Autrefois, un accord était un accord et un désaccord était un désaccord ; mais de nos jours, on prétend « aimer » tout ce qu'on est incapable de supprimer, et on feint de croire que nos pères n'étaient ni assez intelligents ni assez charitables pour pouvoir distinguer entre les idées et les hommes, et pour être capables d'aimer des âmes immortelles indépendemment des erreurs qui les affectent. Si l'on nous objecte que les foules étaient, ou sont, incapables de saisir ces nuances, nous dirons qu'il en va de même dans le cas inverse : si on leur impose trop de nuances, il en résultera la confusion des idées et l'indifférence ; l'homme moyen est ainsi fait, et il est aisé de le constater. Quoiqu'il en soit, prêcher à un adversaire confessionnel, c'est vouloir sauver son âme, c'est donc l'aimer en quelque manière ; et combattre l'adversaire, c'est protéger le message salvateur de Dieu. Notre temps, si imbu de soucis de « compréhension » et de « charité », — mais ces mots masquent trop souvent l'inintelligence, la complaisance, le calcul, — excelle sans conteste possible à ne pas comprendre, et à ne pas vouloir comprendre, ce que pensaient et faisaient les hommes d'un autre temps, et, dans bien des cas, des hommes cent fois meilleurs que leurs détracteurs.

Mais revenons, après ces digressions, à des considérations plus rétrospectives et à certains égards moins « actuelles ».

*
**

Pour l'ancien chevalier, il n'y avait au fond que cette alternative : le risque de la mort ou le renoncement au monde ; la grandeur de la responsabilité, du risque ou du sacrifice, coïncide avec la qualité de « noblesse » ; vivre noblement, c'est vivre en compagnie de la mort, qu'elle soit charnelle ou spirituelle. Le chevalier n'avait pas le droit de perdre de vue les fissures de l'existence ; obligé de voir les choses de haut, il devait toujours frôler leur néant. De plus, pour pouvoir dominer les autres, il faut savoir se dominer soi-même ; la discipline inté-

rieure constitue la qualification essentielle pour les fonctions de chef, de juge, de guerrier. La véritable noblesse, laquelle ne saurait du reste être le monopole d'une fonction, implique une conscience pénétrante de la nature des choses en même temps qu'un généreux don de soi, elle exclut par conséquent les chimères comme les bassesses (1).

Les cours des princes doivent refléter une qualité de centre, de noyau, de sommet, mais ne doivent pas dégénérer — comme c'était trop souvent le cas — en faux paradis ; le rêve étincelant de Versailles était déjà une trahison, un feu d'artifice sans but et sans grandeur. Les cours sont normalement des foyers de science, d'art, de magnificence ; elles ne doivent pas, de toute évidence, exclure l'austérité des mœurs, bien au contraire, car l'ascèse ne s'oppose point à l'élégance, pas plus que la vertu ne s'oppose à la beauté ou inversement. Les fastes royaux sont légitimes — ou tolérables — en vertu de leur symbolisme spirituel et de leur rayonnement, politique et culturel, et en vertu du « droit divin » de César ; les fastes des cours, c'est la « liturgie » de l'autorité reçue par « mandat du Ciel » ; mais tout cela n'est rien — insistons-y encore — si les princes, ou les nobles en général, ne prêchent pas d'exemple à tous égards, à commencer par la crainte de Dieu, sans laquelle nul n'a le droit d'exiger respect et obéissance. C'est là une des principales fonctions des détenteurs de l'autorité et du pouvoir ; qu'ils n'y aient pas été fidèles, dans trop de cas, c'est ce qui a causé leur perte ; ayant oublié le Ciel, ils ont été oubliés par lui.

Mais il est une autre remarque qui s'impose encore : toutes les manifestations de splendeur prin-

(1) Rien n'est plus faux que l'opposition conventionnelle entre un « idéalisme » et un « réalisme », laquelle insinue en somme que l'« idéal » n'est pas « réel », et inversement, comme si un idéal situé en dehors de la réalité avait la moindre valeur, et comme si la réalité se situait toujours en deçà de ce que nous pouvons appeler un « idéal » ; le croire, c'est penser en mode quantitatif, non qualitatif. Nous avons en vous ici le sens courant des termes et non leur signification spécifiquement philosophique.

cière, quel que soit leur symbolisme et leur valeur artistique, — et qu'elles soient nécessaires ou non, — portent déjà en elles les germes métaphysiques de leur ruine. A rigoureusement parler, seul l'ermite est absolument légitime, car l'homme a été créé seul, et il meurt seul ; nous pensons à l'ermite parce qu'il représente un principe et qu'il est ainsi un symbole, et sans confondre l'isolement extérieur avec la sainte solitude qui, elle, peut et doit trouver sa place dans toutes les situations humaines. Les vertus sociales ne sont rien sans cette solitude et n'engendrent rien de durable à elles seules, car avant d'agir, il faut être ; c'est cette qualité d'être qui fait le plus cruellement défaut aux hommes d'aujourd'hui. C'est l'oubli de la solitude en Dieu — de cette communion terrestre avec les mesures célestes — qui entraîne toutes les déchéances humaines ainsi que toutes les calamités terrestres.

Nous pourrions aussi nous exprimer de la manière suivante : en climat traditionnel, les hommes vivent comme suspendus à un prototype idéal et invisible, qu'ils cherchent à rejoindre conformément à leurs situations particulières et suivant leur sincérité ou leur vocation. Or tout homme devrait être un contemplatif et vivre parmi les hommes comme un ermite, quant à la vocation ; la « mondanité » est une anomalie, à rigoureusement parler, elle n'a pu devenir illusoirement normale qu'à cause de la chute — ou des chutes successives — de l'homme ou de tel groupe d'hommes. Nous sommes faits pour l'Absolu, qui englobe tout et auquel nul ne peut échapper, et c'est ce qu'exprime à merveille l'alternative monothéiste des deux « éternités » d'outre-tombe ; quelle que soit la limitation métaphysique de ce concept, il provoque en tout cas dans l'âme du croyant un pressentiment adéquat de ce qu'est la condition humaine au-dela de la matrice terrestre et en face de l'Infini. L'alternative peut être insuffisante au point de vue de la Vérité totale, mais elle est psychologiquement réaliste et mystiquement efficace ; bien des vies sont dilapidées et perdues pour la seule raison que cette croyance à l'enfer et au Paradis fait défaut.

Le moine ou l'ermite, ou tout contemplatif, fût-il

roi, vit comme dans une antichambre du Ciel (1) ; sur terre même et dans le corps charnel, il s'est attaché au Ciel et enfermé dans un prolongement de ces cristallisations de Lumière que sont les états célestes. On comprend dès lors que des religieux puissent voir dans la vie monastique leur « Paradis sur terre » ; en somme, ils se reposent dans la Volonté divine et n'attendent en ce bas monde plus que la mort, et de cette façon, ils la traversent déjà ; ils vivent ici-bas selon l'Eternité. Les jours qui se suivent ne font que répéter toujours le même jour de Dieu ; le temps s'arrête dans un jour unique et bienheureux et rejoint ainsi l'Origine, qui est également le Centre. Et c'est cette simultanéité élyséenne que les mondes anciens ont toujours en vue, du moins en principe et dans leurs nostalgies ; une civilisation est un « corps mystique », elle est, dans la mesure du possible, un contemplatif collectif.



Ces considérations nous amènent au problème crucial de l'obéissance, si essentielle dans les civilisations normales et si peu comprise des modernes, qui l'admettent pourtant sans peine quand il s'agit de discipline collective, fût-ce au détriment, parfois, des droits spirituels les plus élémentaires. L'obéissance est, par elle-même, un moyen de perfection intérieure, à condition qu'elle soit entièrement encadrée par la religion, comme c'est le cas dans tous les mondes traditionnels ; dans ce cadre, l'homme doit de toutes façons obéir à quelqu'un ou à quelque chose, fût-ce uniquement à la Loi sacrée et à la conscience s'il s'agit d'un prince ou d'un pontife ; rien ni personne n'est indépendant de Dieu. La subordination des femmes, des enfants, des inférieurs et des serviteurs s'insère tout normalement dans le système d'obéissances multiples dont la société religieuse est faite ;

(1) C'est dans un sens analogue, mais supérieur quant au degré d'existence, que le Paradis *Sukhavati* est représenté comme entouré d'un filet d'or ; il est comme suspendu au *Nirvâna*, c'est donc l'heureuse prison qui retranche de la souffrance et qui ne s'ouvre que vers la Liberté totale.

la dépendance à l'égard d'autrui peut être un destin pénible, mais elle a toujours un sens religieux, comme la pauvreté qui, elle aussi, comporte par sa nature une telle signification. Au point de vue de la religion, les riches et les indépendants ne sont point par définition les heureux ; non que l'aisance et la liberté ne soient pas, dans une telle société, des éléments de bonheur, mais elles ne le sont, toujours au point de vue de la religion, qu'en connexion avec la piété et en fonction de celle-ci, ce qui nous ramène à l'adage que « noblesse oblige » ; quand la piété existe en dehors du bien-être matériel et que l'impiété s'allie au contraire à ce bien-être, le véritable bonheur sera attribué à la pauvreté pieuse, non à la richesse impie ; et c'est pure calomnie de prétendre que la religion comme telle ou par ses institutions a toujours été du côté des riches. D'une part, la religion est là pour transformer ceux des hommes qui veulent bien se laisser transformer, mais d'autre part, elle doit prendre les hommes tels qu'ils sont, avec tous leurs droits naturels et leurs défauts collectivement indéracinables, sous peine de ne pas pouvoir subsister en milieu humain.

Dans cet ordre d'idées, il est une autre réflexion qui s'impose, qu'elle soit plaisante ou non : c'est qu'une société ne présente aucune valeur par elle-même ou par le simple fait de son existence ; il en résulte que les vertus sociales ne sont rien par elles-mêmes et en dehors du contexte spirituel qui les oriente vers nos fins dernières ; prétendre le contraire, c'est fausser la définition même de l'homme et de l'humain. La Loi suprême est l'amour parfait de Dieu, — amour qui doit engager tout notre être, d'après l'Ecriture, — et la seconde Loi, celle de l'amour du prochain, est « pareille » à la première ; or « pareille » ne signifie pas « équivalente », ni surtout « supérieure », mais « du même esprit » : le Christ veut dire que l'amour de Dieu se manifeste extrinsèquement par l'amour du prochain, là où il y a un prochain, c'est-à-dire que nous ne pouvons aimer Dieu en haïssant nos semblables. Conformément à notre nature humaine intégrale, l'amour du prochain n'est rien sans l'amour de Dieu, il tire tout son contenu de cet amour et n'a de sens

que par lui ; certes, aimer la créature est également une façon d'aimer le Créateur, mais à la condition expresse que la base en soit l'amour direct de Dieu, sans quoi la seconde Loi ne serait pas la seconde, mais la première ; or il n'est pas dit que la première Loi est « pareille » ou « égale » à la seconde, mais que celle-ci est égale à celle-là, ce qui signifie que l'amour de Dieu est la base nécessaire et la *conditio sine qua non* de toute autre charité. Ce rapport transparaît — parfois d'une façon imparfaite, mais toujours reconnaissable quant au principe — dans toutes les civilisations traditionnelles.

Nul monde n'est parfait, mais tout monde humain doit posséder des moyens de perfection. Un monde a de la valeur et de la légitimité par ce qu'il fait pour l'amour de Dieu et pour rien d'autre ; et par « amour de Dieu » nous entendons d'abord le choix de la Vérité et ensuite la direction de la volonté : la Vérité qui nous rend conscients d'un Réel absolu et transcendant — à la fois personnel et suprapersonnel — et la volonté qui s'y attache et y reconnaît sa propre essence surnaturelle et ses fins dernières.

Frithjof SCHUON.

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (1)

Sourate XIX : Marie

Texte :

1. KAF-HA-YA-AYN-ÇAD. 2. *Récit de la miséricorde de ton Seigneur envers Son serviteur Zacharie. 3. Lorsque celui-ci appelait son Seigneur dans une invocation secrète, 4. il disait : « Mon Seigneur, mes os sont affaiblis, et ma tête luit de canitie ! Et je n'ai jamais été malheureux quand je T'ai invoqué. 5. Or, je crains les successeurs collatéraux derrière moi, et ma femme est stérile : Accorde-moi de Ta part un successeur proche qui hérite de moi et qui hérite de la famille de Jacob, et rends-le, ô mon Seigneur, agréable! »* (2) 7. *« O! Zacharie! Nous te faisons l'annonce d'un garçon dont le nom est Jean et auquel Nous n'avons pas donné auparavant d'homonyme! »* (3) 8. *Il dit : « Mon Seigneur, aurais-*

(1) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.

(2) Zacharie, qui appartenait à une des familles sacerdotales, était alors prêtre en fonction. Les *mawâli*, successeurs collatéraux, représenteraient plutôt des successeurs intestables au sacerdoce par manque de qualification spirituelle ; par contre le *walî*, terme de même racine que le précédent, désigne le descendant spirituel immédiat et le continuateur direct et qualifié du *de cujus*.

(3) Nous nous résignerions pour ces versets, comme pour

je moi un garçon, alors que ma femme est stérile et que moi j'ai atteint en fait d'âge une extrémité ?»
9. (La voix seigneuriale) répondit : « C'est ainsi que dit ton Seigneur : Cela M'est facile ! Je t'ai créé auparavant alors que tu n'étais rien ! » 10. *Il dit : « Seigneur, donne-moi un signe ! » — « Ton signe sera que tu ne parleras pas aux hommes pendant trois nuits complètes. »* 11. *Alors il sortit du mihrâb*

tant d'autres, à une traduction unilatérale et de circonstance telle que celle-ci ; le commentaire d'Al-Qâchânî n'en demande pas davantage. Cependant il y a des précautions à prendre quant à l'acception du seul sens retenu lui-même. Ainsi le nom coranique de Jean est *Yahyâ* qui selon l'étymologie exprime une idée de « vie » ; comme tel effectivement ce nom n'est pas attesté dans l'histoire traditionnelle antérieure. En hébreu, si l'équivalent du grec néo-testamentaire *Ioannès* était un *Yehûh'anan*, et par contraction *Yûh'anan*, ce qui signifie « Dieu fit acte de tendresse ou de miséricorde » (ou encore « Miséricorde ou tendresse de Dieu »), celui-ci est bien attesté dans les textes de l'Ancien Testament : du reste, la « nouveauté » du nom de Jean constatée dans Luc 1, 61, est énoncée seulement par rapport à l'onomastique familiale respective.

En tout cas, cette question de nom ne peut pas être une simple question de curiosité verbale : elle recouvre et manifeste à la fois une originalité de nature et c'est pourquoi d'ailleurs la particularité en est soulignée par la révélation céleste elle-même. Or les choses doivent être envisagées sous ce rapport également du fait même que le mot *samîyy*, rendu plus haut par « homonyme » a encore les significations traditionnelles de « pareil » et d'« élevé ». Le verset se traduirait donc aussi par : Nous te faisons l'annonciation d'un garçon dont le nom est Jean et auquel Nous n'avons pas donné auparavant de « pareil » ou d'« aussi élevé ». Cette acception est du reste appuyée en arabe par des hadiths sur l'excellence du prophète *Yahyâ*, parmi lesquels celui-ci : « Il n'y a pas d'être qui n'ait commis quelque désobéissance ou qui n'ait eu envie d'en commettre, sauf Yahyâ fils de Zacharie, car il n'en a pas eu envie et n'en a point commis. » Du côté chrétien ce même sens est corroboré par les paroles du Christ au sujet de Jean (Luc 7, 24-30 ; Math. 11, 11) : « Je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en est pas de plus grand que Jean, etc. »

Pendant que l'on est à ce texte, il faut signaler aussi que le mot coranique correspondant à « garçon » est *ghulâm* qui au sens ordinaire désigne un « adolescent », ce qui ne manque pas d'étonner ici par le « choix » qu'il représente parmi les âges successifs qu'aura Jean pendant sa carrière. L'explication se trouve dans la valeur technique que ce terme a dans le Coran où il s'applique toujours à certaine nature ou génération spirituelle. Nous ne pouvons faire que cette simple mention en l'occurence.

vers son peuple et leur révéla intuitivement d'incanter matin et soir. 12. *« O Jean, prends le Livre avec force ! (1) » Et Nous lui avons donné l'autorité sapientiale, alors qu'il était enfant,* 13. *et tendresse de Notre part (2) et pureté ; il était pieux.* 14. *Il était bon envers ses deux parents, et nullement oppressif ni désobéissant.* 15. *Et Paix sur lui le jour où il fut né, et le jour où il mourra, et le jour où il sera ressuscité (tout en étant déjà) vivant (3).*

Commentaire :

Kâf-Hâ-Yâ-Çâd : Il a été expliqué dans le courant des commentaires précédents que tout demandeur qui a recours à son Seigneur et L'invoque n'obtient satisfaction que s'il L'invoque par la « langue de l'état (de fait) » (*lisânu-l-hâl*) et L'appelle par le Nom du ressort duquel est l'objet de sa demande, compte tenu de ce que comporte sa « prédisposition » ou sa qualification intime (*isti'dâd*) dans le dit état, qu'il sache ou non cela, car le don ou la grâce ne se produisent qu'en rapport avec cette prédisposition (4). Or la prédisposition de l'être

(1) Cette énigmatique injonction faite à Jean d'user de la force et de s'emparer du Livre serait à mettre peut-être en rapport avec les paroles non moins mystérieuses du Christ au sujet de Jean (Mathieu 11, 12-13) : « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent le Royaume des cieux est emporté de force, et les violents s'en emparent. Car tous les Prophètes et la Loi (= « Le Livre ») ont prophétisé jusqu'à Jean, etc. »

(2) Le terme coranique pour « tendresse » est *h'anân :* c'est de cette façon que nous retrouvons le symbolisme du nom de Jean selon l'hébreu, et cela « vérifie » ce que contenait d'effectif le « nom » évangélique donné à Jean par l'annonciation seigneuriale.

(3) Cette mention doit être en rapport avec la signification signalée du nom arabe de Jean. En outre, de toute façon, la qualité de « vivant » doit être comprise ici comme précédant la résurrection, car Jean est mort martyr, et selon l'enseignement coranique (2, 154 et 3, 169) et les hadiths, les martyrs sont « vivants dans leurs tombes ».

(4) Cf. Commentaire du verset II, 182, où à propos du passage : « Je réponds à l'invocation de celui qui M'invoque lorsqu'il M'invoque, etc. », il est dit en paraphrase : « Je réponds à celui qui M'invoque par la langue de l'état (de fait) et de la prédisposition (*lisânu-l-hâl wa-l-isti'dâd*) en lui accordant

ne réclame que ce que suppose ce Nom spécial : alors le Seigneur lui répond par une épiphanie du dit Nom qui vient remédier à son défaut et satisfaire à son besoin en lui conférant la chose demandée. C'est ainsi que le malade en disant : « O, Seigneur ! » (*yâ Rabbî* !) veut dire « O, Guérisseur ! » (*yâ Châfî !*) car Dieu le guérit par ce Nom quand Il lui répond ; et lorsque l'indigent s'adresse (en tant que tel) à Dieu, Dieu lui répond par le Nom d'*Al-Mughnî* : « Celui qui enrichit ou dispense », car c'est celui-ci qui est son « Seigneur ».

Or Zacharie — sur lui le salut — invoqua son Seigneur pour en obtenir le don d'un successeur proche (*walî*) qui prenne sa suite dans les affaires de la Religion. Il se motiva par deux choses et s'excusa par deux autres choses. Il se motiva d'une part par la « faiblesse », la « vieillesse » le « ramolissement » et l'« impuissance de faire face » aux devoirs de la Religion, dans sa parole : « Mes os sont affaiblis, et ma tête luit de canitie », et Dieu lui répondit par Son Nom *al-Kâfî* (initiale *kâf*) = « Celui qui tient place pour un autre, qui pourvoit à sa place », et, suppléant sa faiblesse, Il lui donna la force et la confirma par un enfant. En outre, Zacharie se motiva par la Providence divine, constamment favorable à lui, dans les paroles : « Je n'ai jamais été malheureux quand je T'ai invoqué, ce à quoi Dieu lui répondit par Son nom *al-Hâdî* (initiale *hâ*) : = « le Guide », et le guida à son but par l'annonciation et la promesse, car la Providence (*al-Inâyah*), qui comporte le bonheur et exclut nécessairement le malheur — tel que Zacharie l'a indiqué dans ses paroles — est une expression désignant Sa Préscience de toute éternité au sujet d'une chose non-existenciée encore et qui, en vertu de sa prédisposition constitutive, exige un bonheur adéquat ; or cette Préscience est identique à Sa Volonté de faire que cette perfection appartienne à cette chose quand celle-ci sera

ce qu'exige son état et sa prédisposition. Qu'ils Me demandent donc de répondre, en clarifiant leur prédisposition par l'ascèse et l'adoration, car Moi Je les appelle alors à Moi-même et Je leur enseigne l'itinéraire vers Moi ! Et qu'ils Me contemplent lorsqu'ils se clarifient car Moi Je Me manifeste alors à eux dans les miroirs de leurs cœurs ! »

devenue existente, et de ce fait il faut qu'il y ait une « guidance » de la dite chose vers sa perfection. Mais la guidance elle-même s'accomplit par l'assistance propice ou l'intervention adéquate (*al-tawfîq*) qui est l'ordonnance des moyens appropriés en vue de l'atteinte du but.

Or Zacharie ne trouvait pas que les « moyens » correspondissent à l'attente, bien au contraire, et c'est pourquoi il conçut la « peur » : alors il s'excusa devant Dieu par la peur des successeurs collatéraux (*al-mawâlî*) du fait de leur manque d'aptitude : c'est pourquoi Dieu lui répondit par Son Nom *al-Wâqy* (finale *yâ*) : « le Préservateur », et le préserva de tout mal.

Zacharie s'excusa encore de son empêchement d'avoir un successeur de sa propre lignée par le manque de « moyens » (*asbâb*) et dit : « et ma femme est stérile ». A cela Dieu lui répondit par Son Nom *al-Alîm* = (initiale *ayn*): «le Très-Savant ou l'Omniscient », car Il connaissait le « manque de moyens » qui préoccupait Zacharie au point que celui-ci pensait en avoir besoin plus que de Lui-même, et Dieu connaissait l'« existence » du « successeur proche » malgré l'inexistence des moyens. Or ce qu'Il « connaît » doit exister ; c'est de la même façon que les Anges dirent à la femme d'Abraham : « C'est ainsi que l'a dit ton Seigneur ; en vérité Il est le Sage et l'Omniscient » (Cor. 51, 30) (1).

Et lorsqu'Il fit l'annonciation et qu'Il le guida vers ce qu'exigeait la Science, Zacharie s'étonna, car il était très attaché à une conception de sagesse en matière de « moyens » ; aussi se déclara-t-il alors de nouveau empêché par l'« absence des moyens », en disant : « Aurais-je moi un garçon alors que ma femme est stérile et que moi j'ai atteint en fait d'âge une extrémité ? » Car il demandait un enfant « véritable » (*haqîqiyen*) qui, en lui succédant à la tâche, l'imitât et continuât sa voie dans la fonction religieuse qu'il accomplissait, ses successeurs colla-

(1) Dans l'histoire d'Abraham, l'on voit donc également mentionné le nom *Al-Alîm*, et toujours devant un cas de stérilité et lors d'une annonciation de la naissance exceptionnelle d'un descendant providentiel dont la carrière change le cours ordinaire de l'histoire sacrée.

téraux n'étant pas en fait aptes pour ce ministère. Alors la voix seigneuriale répéta l'annonciation et le conduisit à la réalisation facile des choses par la Toute-Puissance divine.

Zacharie sollicita aussi un signe qui lui montrât l'issue promise, et le Seigneur le guida vers ce signe et acheva Sa promesse par Son nom *aç-Çâdiq* = « le Sincère — le Fidèle », et lui fit miséricorde par le don de Jean. Ainsi les quatre états précités plus l'état de « promesse et annonce » nécessitèrent la réponse miséricordieuse faite à l'aide des cinq Noms divins mentionnés.

D'après cela, les lettres isolées ont donc les significations suivantes : le *Kâf* désigne le nom divin *al-Kâfî* = « Celui qui pourvoit pour un autre », nom nécessité par l'état de faiblesse de Zacharie, par son grand âge et son impuissance ; le *Hâ* signifie le nom divin *al-Hâdi* = « le Guide » impliqué par le plan providentiel à l'égard de Zacharie auquel devait être assurée l'atteinte de l'objet de sa demande, le *Yâ* représente le nom divin *al-Wâqy* = « le Préservateur » réclamé par la peur qu'éprouvait Zacharie du côté des successeurs collatéraux (1) ; ensuite le *Ayn* se rapporte au nom *al-Alim* = « le Savant » exigé par le fait que Dieu devait montrer l'inexistence des moyens (ordinaires et la réalisation du plan providentiel par un effet direct de la préscience ou de la providence divine), et enfin le *Çâd* est une désignation d'*aç-Çâdiq* = « le Fidèle » nom nécessité par l'existence d'une promesse (2).

La somme des cinq noms divins est le Très-Miséricordieux qui accorde l'enfant et satisfait la demande à travers les cinq conditions correspondantes. La mention de ces cinq lettres et leur compte exact est une indication que la manifestation des qualités par lesquelles seront entraînés ces noms divins est la manifestation de la miséricorde faite

(1) En fait, le *yâ* est la lettre finale non seulement d'*Al-Wâqy*, mais aussi d'*Al-Kâfî* et *al-Hâdi*, mais nous adoptons en l'occurence une transcription différentielle pour faciliter la constatation des correspondances exigées par le commentaire.

(2) On remarquera que dans ce cas le commentaire donne au *çad* une valeur métonymique différente de celle indiquée lors de l'explication du monogramme ALMÇ, sourate VII : Les Limbes.

à « Son serviteur Zacharie » au moment où celui-ci implorait ; leur mention est même chose que la mention de cette miséricorde qui est l'existence même de Jean — sur lui le salut ! C'est pour cela qu'Ibn Abbas avait dit : « *Kâf* veut dire *al-Kâfî*, *Ha al-Hâdi*, *Ya al-Wâqy*, *Ayn al-Alim* et *Çad aç-Çâdiq*. Mais Allah est le plus savant ! »

Les correspondances microcosmiques sont les suivantes : Zacharie, l'Esprit (*ar-Rûh*) au plan de l'Intellect hylique (*al-Aqlu-l-hayûlânî*), appela dans une invocation secrète et se plaignit de sa faiblesse ; il se réclama de la Providence divine et déclara sa crainte des successeurs collatéraux et la stérilité de sa femme, l'Ame (*an-Nafs*) incapable d'engendrer un enfant, qui correspond ici au Cœur (*al-Qalb*), et dit : « Accorde-moi donc de Ta part un successeur proche qui hérite de moi et qui hérite de la famille de Jacob », celui-ci étant l'Intellect Actif (*al-Aqlu-l-Fa'âl*) ; « et rend-le, ô Seigneur, agréable ! », c'est-à-dire pourvu des perfections agréées.

« Nous t'annonçons un garçon » — le Cœur — « dont le nom est *Yahyâ* » — du fait qu'il « vivra » éternellement.

« Seigneur, donne-moi un signe ! » par lequel je puisse parvenir à avoir ce garçon.

« Ton signe sera que tu ne parleras pas aux hommes », ceux-ci figurant les organes de sensibilité, que tu ne soumettras pas à des préoccupations sensibles et n'engageras pas dans les affaires du monde naturel.

« Zacharie leur révéla intuitivement d'incanter », c'est-à-dire d'être toujours à l'œuvre d'adoration assignée à chacun d'entre eux, en pratiquant les exercices prescrits et en abandonnant le superflu. »

« O, Yahyâ » — le Cœur — « prends avec force le Livre », il s'agit du Livre de Science appelé l'Intellect forcanique.

« Et Nous lui avons donné l'autorité (*al-hukm*) » c'est-à-dire la Sagesse (*al-Hikmah*) (1), « alors qu'il était enfant », c'est-à-dire encore tout près de sa nativité idéale (*ma'nâwiyyah*) (2).

(1) Cette interprétation du terme *hukm* est courante dans les commentaires exotériques antérieurs.

(2) Au sens platonicien du mot.

« Et tendresse (*h'anânen*) de Notre part », c'est-à-dire miséricorde par l'accomplissement parfait des théophanies correspondant aux Attributs divins.

« Et pureté (*zakâten*) » c'est-à-dire sanctification et purification par le dépouillement intelligible.

« Et il était pieux » se tenant à l'écart des attributs psychiques.

« Et bon envers ses deux parents », l'Esprit et l'Ame.

« Et Paix sur lui », c'est-à-dire détachement et sainteté échappant à l'enveloppement par des substances grossières. « le jour où il fut né et le jour où il mourra », par l'extinction dans l'Unité (*al-fanâ fi-l-Wahdah*), « et le jour où il sera ressuscité », par la permanence après l'extinction, « vivant » par Allah (1).

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

(1) Nous ferons une dernière remarque. Le commentateur a appliqué le symbolisme des lettres isolées du début de la sourate à la seule histoire de Zacharie. Or, dans la suite immédiate du texte, est évoqué les cas de Marie, qui, chose notable, fournit le nom de la sourate et qui est rattaché historiquement au précédent avec lequel il présente d'ailleurs un parallélisme précis et une analogie frappante (à la stérilité d'Elisabeth répond ici la virginité de Marie, mais il y a également « annonciation », précocité miraculeuse de l'enfant, salutation spéciale d'Allah, etc.). Dans ce cas également la notion de *rahmah* = « miséricorde » joue un rôle caractéristique, ce qui s'explique par la relation étymologique avec l'idée de *rahim* = « matrice » ; la même notion de *rahmah* est évoquée encore dans tous les cas de prophètes cités ensuite, et la dernière partie de la sourate présente une fréquence exceptionnelle de l'emploi du nom divin *Ar-Rahmân*. Or on peut à bon droit penser que le symbolisme des lettres initiales de cette sourate intéresse tous les cas qui s'y trouvent mentionnés.

D'autre part, les lettres isolées peuvent s'interpréter non seulement par des Noms divins mais aussi par des noms de Prophètes, par des vertus représentatives et des œuvres typiques. Nous ne citerons qu'un cas à titre d'exemple. Le *çâd* qui a été interprété comme métonymie d'*Aç-Çâdiq*, nom divin, se trouve constamment dans les qualifications par la *çidq* (ou encore par la notion analogue d'*ikhlâç*) de tous les prophètes évoqués.

NOTES SUR LE JADE

L'un des récents numéros d'*Asiatische Studien*, la revue de la Société Suisse d'Etudes Asiatiques, consacre l'essentiel de ses pages à un essai de M. Pierre Jaquillard sur le jade ancien (1). Constatant « historiquement » la découverte récente des objets de jade par les collectionneurs occidentaux, l'auteur en recherche la « motivation » psychologique : ainsi se trouve-t-il amené à la lier, non à la mode, à la spéculation, ou au goût esthétique, mais à la valeur symbolique propre de l'objet et de la matière. Cette donnée aussi savamment qu'intuitivement aperçue, est bien entendu celle qui nous intéresse : aussi tenterons-nous tout à la fois de la résumer et d'y apporter les compléments nécessaires, sans pour autant prétendre faire œuvre exhaustive.

Remarquons d'abord que, si le jade-matière possède une signification et une vertu indépendantes de la forme qui lui est donnée, la valeur du jade-objet n'est pas séparable de la matière qui le constitue. Néanmoins, la forme est susceptible d'expliciter le symbolisme de la matière, de le rendre perceptible, et M. Jaquillard note subtilement que la décoration du jade à partir des Han marque une décadence formelle — et peut-être intellectuelle — la surimposition d'une intention esthétique masquant la vertu propre de la pierre, si elle n'en traduit pas l'incompréhension partielle (2).

Il n'est pas non plus inutile de remarquer que, si le terme de « jade » désigne des minéraux de

(1) *Une découverte de l'Occident contemporain : le Jade chinois de haute époque*, par Pierre Jaquillard (*Asiatische Studien - Etudes asiatiques* nos 1-2 1962, Berne, Francke Verlag).

(2) Il faut d'ailleurs remarquer que la décoration du jade est une imitation de celle du bronze. Et que les plus belles porcelaines Song seront des imitations du jade.

diverses couleurs et de composition chimique légèrement différente, les jadéites ont supplanté les néphrites à partir du XVIIIe siècle seulement : il s'agit là d'une véritable substitution de nature, par suite, très probablement, de l'épuisement des gisements : la terre cesse de produire le jade primitif alors que s'affirme la dynastie illégitime des Ts'ing. La suite de nos remarques dira qu'une telle coïncidence est pour le moins frappante (3).

En fait, l'origine du jade telle qu'elle est rapportée par les légendes est beaucoup plus importante que la localisation géographique des carrières : il est assuré en effet, d'une part qu'il est, dans la terre, le produit de la foudre ; secondement qu'il est, dans la matrice terrestre, le fruit de la maturation lente d'un embryon de pierre. Ces deux interprétations sont liées. La première symbolise clairement l'union du Ciel et de la Terre, la fécondation de la Terre-Mère par l'Activité du Ciel, du principe *k'ouen* par le principe *k'ien* (4). Or, la « pénétration de la Terre par le Ciel » c'est, analogiquement, le processus de l'alchimie interne qui aboutit à la naissance de l'« Embryon de l'Immortel » (5). La seconde version identifie très exactement la formation du jade à celle de l'or, laquelle n'est autre qu'une alchimie lente et naturelle : le feu du creuset ne fait que parachever, accélérer aussi, la gestation terrestre, dont on pouvait dire, dans le premier cas, qu'elle était produite par le feu du Ciel. Par ailleurs, le jade

(3) Autre signe des temps : M. Jaquillard signale, d'après Laufer (*Jade, a study in Chinese archeology and religion*, Chicago, 1912) qu'on se livre à partir de la même époque, à des contrefaçons des objets de jade anciens, dans un but de pur mercantilisme.

(4) « Suprême est le principe passif de la terre, tous les êtres en reçoivent leur naissance, mais il est complètement soumis au principe actif du ciel. » (*Yi-king*). Le trigramme *tch'en* (« ébranlement »), qui correspond à la foudre, possède aussi ce sens de fécondation cosmique et correspond en outre au Dragon, dont le symbolisme démiurgique et alchimique est bien connu. Or, quand les jades sont ornés, ils le sont fréquemment de dragons.

(5) *T'ai-yi kin-houa tseng-tcho*, le « Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un », ouvrage attribué à l'époque T'ang, mais probablement un peu postérieur, dont nous nous proposons de donner bientôt une version française annotée.

des descriptions fabuleuses est toujours un jade *blanc* (6). Or le blanc est la couleur de l'or (7). Le jade, image de la Pierre philosophale, est donc un symbole d'immortalité, ce qui s'entend parfois, nous allons le voir, de la façon la plus littérale.

Non seulement le jade se trouve en abondance sur les Iles des Immortels, et sur le Mont du Ciel, résidence de Houen-touen (le « Chaos ») (8), mais les arbres du Mont K'ouen-louen, Centre du Monde, portent des fruits de jade (9). Nourriture d'immortalité, le jade se consomme en poudre, ou liquéfié. L'Empereur Houang-ti en mangea, ainsi que Chen-nong et que l'Immortel Tch'e-song tseu (10). Le « Suc de Jade » fut d'ailleurs expressément désigné par la Royale Mère d'Occident à l'Empereur Wou des Han comme un Elixir de longue vie. Ce souverain consommait de la poudre de jade mêlée à la rosée recueillie dans une coupe de jade (11). Lorsque certains ouvrages taoïstes indiquent l'avalement méthodique de la salive comme une recette de longévité, ils ne manquent cependant pas d'en faire une « Liqueur de Jade » (*yu-yi*) (12). Le jade (ou l'or), placé dans les orifices du cadavre, le préserve de la décomposition. Mieux : les Vietnamiens « vivifient » leurs statues religieuses en insérant dans leur corps un fragment de jade (ou d'or) (13). Produit du Ciel dans la matrice terrestre, le jade — comme l'or — est le *yang* essentiel. Il contribue à la restauration de l'être, à l'atteinte de l'état « antérieur à la distinction du Ciel et de la Terre ».

(6) Lequel serait seul originaire de Chine.

(7) Le jaune étant celle de la terre.

(8) Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 543.

(9) Granet, *La Pensée chinoise*, p. 357.

(10) *Lie-sien tchouan*, trad. Kaltenmark.

(11) *Han wou-ti kou-che*. La « rosée céleste » possède aussi, universellement, une fonction revivificatrice (Cf. René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. VII). Cf. Saint Augustin : « Nous travaillons la terre, mais ce sont les cieux qui donnent la rosée, cette rosée qui vient du visage même de Dieu ». Encore faut-il ajouter que, l'absence d'une préparation spirituelle adéquate, l'Empereur Wou ne tira pas le moindre profit de ce régime.

(12) Maspéro, *Le Taoïsme*, pp. 107, 113.

(13) *Journal d'un Collectionneur*, par Vuong-hông-Sên (*France-Asie* nos 101/102, Saigon, 1554).

***

Le symbolisme que nous venons d'exposer a sans doute pour origine le caractère inaltérable du jade, lequel est donc soustrait aux limitations du temps. Ce n'est point là sa seule vertu : René Guénon a signalé celle de perfection (14), que souligne d'ailleurs le symbolisme alchimique. Blackney fait état de cinq vertus transcendantes — dont le nombre même doit appeler l'attention, cinq étant nombre de la Terre et nombre du Centre — : bienveillance (*jen*), transparence, sonorité, immutabilité, pureté (15). Le *Li-ki* est plus explicite encore, bien que, peut-être, d'un point de vue plus extérieur. Après M. Jaquillard, il nous semble intéressant d'en reproduire le passage suivant :

« Tseu Koung interrogeant Confucius dit : « Permettez-moi de vous demander pourquoi le jade est très estimé des sages, tandis que l'albâtre ne l'est pas. Est-ce parce que le jade est rare et l'albâtre commun ? »

Confucius répondit : « Si le sage fait peu de cas de l'albâtre et estime beaucoup le jade, ce n'est pas parce que l'albâtre est commun et le jade rare. C'est parce que les sages de l'antiquité comparaient la vertu au jade. Il est l'image :

De la bonté, parce qu'il est doux au toucher, onctueux ;

De la prudence, parce que ses veines sont fines, compactes, et qu'il est solide ;

De la justice, parce qu'il a des angles, mais ne blesse pas ;

De l'urbanité, parce que, suspendu (à la ceinture en guise d'ornement) il semble descendre jusqu'à terre ;

De la musique, parce que par la percussion on en tire des sons clairs, élevés, prolongés et finissant d'une manière abrupte ;

De la sincérité, parce que son éclat n'est pas voilé par ses défauts, ni ses défauts par son éclat ;

(14) *Le Roi du Monde* (ch. X); *La Grande Triade* (ch. XXV).

(15) *A course in the analysis of chinese characters* (Changhai, 1926).

De la bonne foi, parce que ses belles qualités intérieures se voient à l'extérieur, de quelque côté qu'on le considère ;

Du ciel, parce qu'il ressemble à un arc-en-ciel blanc ;

De la terre, parce que ses émanations sortent de la montagne et des fleuves (comme celles de la terre) ;

De la vertu, parce qu'on en fait des tablettes et des demi-tablettes que les envoyés des princes offrent seules (sans les accompagner de présents) ;

De la voie de la vertu, parce que chacun l'estime. On lit dans le *Cheu-king :* « Je pense à mon seigneur : il est doux comme le jade. » Voilà pourquoi le sage fait grand cas du jade » (16).

Le jade apparaît donc ici comme la quintessence de toutes les vertus, pour des raisons purement formelles dont certaines sont plutôt applications que fondements du symbole. Quelques unes doivent cependant retenir l'attention : la vertu de pureté est si communément admise qu'elle entre dans le vocabulaire taoïste comme un véritable lieu commun (*yu-ts'ing*). M. Jaquillard formule à ce sujet, sur le plan esthétique, une remarque qui le dépasse néanmoins largement : elle concerne l'hiératisme des formes, l'austérité de la matière, sa « pauvreté », si l'on ose dire d'un minéral aussi riche : son dépouillement est le signe le plus évident de sa pureté (17).

(16) *Li-ki*, ch. XV (trad. S. Couvreur).

(17) Cette vertu, nous avouons ne plus l'apercevoir que bien imparfaitement dans les jadéites vert d'eau de l'époque moderne.

Une autre remarque directement liée à celle-ci, lui confère sa valeur essentielle : le jade décoré, disait à peu près M. Jacquillard, est un jade «profané»; le jade hiératique est fait pour être contemplé, le jade en ronde bosse postérieur aux Han pour être palpé. Or il est manifeste que la connaissance de l'objet de jade par le toucher provoque une jouissance purement sensible — on pourrait presque dire, au sens le plus étroit de la dogmatique, une « concupiscence » —, tandis que l'effet de la vue du jade rituel est à la fois purification et pacification, mutation imperceptible et, si l'on ose dire, immobile. Ainsi, la vertu de « pureté » n'est pas seulement inhérente à la matière, mais réellement, efficacement communicative. Il faut encore ajouter que ces jades sont évidés en leur centre et que, de même que dans le moyeu de la roue ou le vase d'argile —

La préciosité du jade est admise par le *Tao-te king*, mais dans le but d'en souligner la relativité (ch. 39). Cette qualité, associée, il est vrai, à l'immutabilité et à la perfection, justifie son usage dans le langage taoïste, avec une constance qui confine à l'obsession : il est peu de personnages ou de demeures célestes qui n'aient quelque rapport avec le jade (Empereur de Jade (*Yu-ti*) : Auguste de Jade (*Yu-houang*) ; Filles de Jade (*Yu-niu*) : Adolescents de Jade (*Yu-t'ong*) ; Capitale de Jade (*Yu-king*) ; palais de jade, salles de jade, etc.) Selon Blackney, le caractère *yu* primitif est un bijou composé de trois pièces de jade liées ensemble par un fil, ou une tige (18).

La musicalité nous fait toucher à la qualité de l'objet autant qu'à celle de la matière. Il y eut très certainement des lithophones de jade (19). Le Souverain d'En-Haut (*Chang-ti*) possède des jades sonores qu'imita le musicien de l'Empereur Chouen : il s'agissait d'établir l'harmonie (*ho*) entre le Ciel et la Terre (20). Les officiers admis à la cour portent à la ceinture des jades sonores dont la tonalité est exactement fixée. Leur son, lorsqu'ils vont sur leur char, les maintient dans la voie droite et dans la loyauté (21).

***

S'il peut être insigne de fonction — si même un tel

nous y reviendrons plus loin — le vide a son rôle à jouer : il symbolise et contribue à réaliser la vacuité au « centre » de l'être. Bien plutôt que de prendre conscience de sa réalité matérielle par le toucher, il faut, souligne M. Jaquillard, se *séparer* finalement de l'objet pour obtenir la révélation plénière du symbole : ce qui reste, c'est la vacuité.

Nul doute qu'il existe, sur ce point comme sur d'autres, une sorte de parenté de nature entre le minéral et le peuple qui y découvre l'image et l'instrument de sa réalisation. Peuple « céleste » dit-on, et selon certaines traditions en effet, peuple « issu du Ciel » : n'est-ce pas aussi l'origine du jade ?

(18) Blackney, *op. cit.*, Cf. aussi le *Lao-tse*, de M. Jacques Lionnet, p. 201.

(19) Selon Huard et Durand (*Connaissance du Viêt-Nam*, Hanoi, 1954, p. 257), le souvenir en est rappelé par l'expression *ngóc khanh* ou « gong de jade », qui caractérise une forme ancienne de l'art décoratif.

(20) Granet, *Danses et Légendes*, p. 263.

(21) Cf. Granet, *La Civilisation chinoise*, p. 338.

usage semble avoir été illégitimement étendu — il ne faut pas oublier que le jade est d'abord un emblème royal, l'insigne princier ou mandarinal ne figurant en somme qu'une délégation de pouvoir.

Les légendes nous assurent que le jade servit de tous temps à la confection des sceptres impériaux, peut-être depuis l'Empereur Yao (XXIV[e] siècle AC), mais sans doute plus haut encore, nous le verrons tout à l'heure. Il nous est dit que le jade qui servit à la gravure du sceau impérial, transmis de dynastie en dynastie jusqu'à nos jours, fut découvert par Pien Houo sur la montagne Kiang à l'époque des Tcheou (XI[e] siècle AC) : il lui avait été révélé par la présence d'un Phénix, ce qui le reliait donc de toute évidence au symbolisme de l'immortalité. Toutefois, la valeur surnaturelle de la pierre ne fut reconnue qu'à l'avènement de l'Empereur Wen-Wang, celui-là même qui modifia la disposition et l'interprétation des trigrammes de Fou-hi (22). La lutte pour sa possession, à l'époque des Royaumes Combattants, fit la célébrité du ministre Lin Siang-jou. Le « Premier Empereur » Ts'in Che Houang-ti la jeta dans le Yang-tsé en 279 AC, au cours d'une cérémonie propitiatoire. Il ne fut restitué par le fleuve qu'à la veille de la mort du Souverain. Le prodigieux « Roman des Trois Royaumes » rapporte à son tour diverses péripéties de la transmission du sceau de jade (23). Celui-ci apparaît donc en toutes circonstances de l'histoire comme le symbole authentique du *T'ien-ming*, le « Mandat céleste » de l'Empereur.

Or ce symbole trouve de remarquables confirmations dans l'étymologie du caractère *yu*. Celui-ci est en effet, à un détail près, exactement semblable au caractère *wang* qui désigne le Roi dans sa fonction suprême de « Roi-Pontife ». En fait, c'est même le *yu* qui est la racine du *wang* : ainsi se trouve fondé

(22) Cette légende — et les suivantes — indiquent combien l'exploitation historique des symboles, si elle n'en altère pas la nature profonde, doit cependant être accueillie avec réserve.

(23) Et l'on assure que l'un des soucis majeurs du Maréchal Tchang Kai-chek fut de s'en assurer la possession lors de son départ pour Formose (Vuong-hông-Sên, *op. cit.*). On notera aussi qu'au Japon, le bijou de jade est avec le Miroir et l'Epée, l'un des trois emblèmes du pouvoir impérial.

le symbolisme du mandat : c'est le « jade » qui fait le « Roi ». En outre, le caractère *wang* comme image de la Grande Triade est attesté par tous les exégètes : les trois traits horizontaux parallèles reliés par une tige verticale sont le Ciel, l'Homme et la Terre reliés par l'Axe du Monde, ou par la Voie (24). Ainsi, Tong Tchong-chou ; « un — qui réunit les trois... — est le Roi. » (25). La Voie centrale (*Tchong-tao*) est donc la Voie royale (*Wang-tao*) : c'est l'axe le long duquel le Souverain identifié à l'Homme véritable (*tchen-jen*) s'élève vers le Ciel, comme le fit effectivement Houang-ti (26). C'est aussi l'axe selon lequel le Souverain reçoit l'influence du Ciel. Et l'aboutissement céleste de cet axe, le « milieu du Ciel », c'est la Grande Ourse, ou « Balance de Jade », résidence de l'« Empereur de Jade ». Le *Wang* comme le *Yu* est le Fils du Ciel et de la Terre (27).

On remarquera encore que, si le *Yu* fait le *Wang*, il le défait aussi : les cérémonies de reddition comportent la remise des insignes de jade (28). Et que, cependant, le *Yu* séparé du *Wang* est susceptible de perdre sa vertu : le *Tso-tchouan* contre l'histoire d'un jade consacré au fleuve puis repêché qui, livré au commerce, devient pierre vulgaire, et qui, remis au Roi, redevient jade (29). C'est donc la « profanation » qui lui ôte la vertu. Il n'en est que plus valablement le symbole et l'instrument de la légitimité.

⁂

(24) Cf. René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XVII.

(25) Cité par Tchang Fong, *Recherches sur les os de Ho-nan et quelques caractères de l'écriture chinoise* (Paris, 1925). Cf. interprétation parallèle de Hopkins dans J. Lionnet, *op. cit.*, p. 201.

(26) Il est remarquable que, selon une tradition ancienne, le règne de Houang-ti, prototype du *Wang*, aurait correspondu à l'« Age de Jade » (Granet, *Civilisation chinoise*, p. 71).

(27) Tchang Fong rapporte une autre interprétation du *wang* archaïque selon laquelle il aurait figuré «le feu sous la terre», ce qui rejoint la correspondance métallurgique et alchimique du *yu*. Le *Chouo-wen* y relève encore la vertu de « brillance », correspondant à l'éclair, ainsi qu'à l'« éclat » et à la « préciosité » du jade.

(28) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, pp. 132 et 143.

(29) *Ibid*, p. 92.

Nous avons vu le jade insigne royal, insigne de dignité : la vertu propre du minéral donne la sienne à l'objet. Nous verrons encore le jade objet rituel, mais dans un cérémonial dont le Roi est l'officiant. Nous le verrons instrument d'astronomie, mais c'est au Roi qu'il appartient de refléter sur terre les mouvements du ciel, et de promulguer les divisions du temps. Aussi l'astronomie ne se sépare-t-elle, ni de l'usage rituel, ni de la fonction royale.

Est-il vrai, comme le prétend Pelliot, que les objets que nous connaissons sont ignorés des rituels, mais que nous ignorons ceux dont les rituels nous entretiennent ? Les lithophones, les récipients sacrificiels ne sont effectivement connus que par les textes : leur réalité n'en paraît pas moins assurée (30). Nous avons parlé plus haut du sceau de jade sacrifié au Fleuve par Ts'in Che Houang-ti. Soothill rapporte, d'après le *Yue-ling*, qu'à l'époque des Tcheou, les sacrifices saisonniers comportaient l'offrande de jades de formes et de couleurs appropriées : au solstice d'hiver, le *pi* rond, symbole du Ciel, de couleur bleue (31) ; au solstice d'été, le *ts'ong* octogonal (carré), symbole de la Terre, de couleur jaune (31 bis) ; le premier jour de chaque saison était marqué par l'offrande de jades aux points cardinaux correspondants :

— Printemps : à l'Est, le *kouei* vert, correspondant à l'élément Bois (de forme plate, avec une extrémité pointue) ;

— Eté : au Sud, le *chang* rouge, correspondant

(30) Nous ne savons que peu de chose des jades funéraires. Et l'usage rituel des armes et outils de jade est inconnu. Le mystère des formes donne parfois lieu à des controverses d'archéologues dont nous donnerons plus loin quelques exemples.

(31) Jusqu'à une époque toute récente, un *pi* (*bich*) de jade bleu-vert était semblablement offert au Ciel par l'Empereur d'Annam lors du sacrifice du *Nam-Giao* (Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens*, ch. IV, Saigon, 1958).

(31 bis). On peut s'étonner que le symbole du Ciel soit rapporté au solstice d'hiver, celui de la Terre au solstice d'été, et non l'inverse : c'est que, comme l'indique bien la disposition circulaire des trigrammes, le solstice d'hiver est l'origine de la phase ascendante du cycle annuel, le solstice d'été celle de la phase descendante. Selon le symbolisme pythagoricien, le premier est la « Porte des dieux », le second la « Porte des hommes ».

à l'élément Feu (en forme de bâton, ou de sceptre) ;

— Automne : à l'Ouest, le *hou* blanc, correspondant à l'élément Métal (et figurant un tigre) ;

— Hiver : au Nord, le *houang* noir, correspondant à l'élément Eau (de forme semi-annulaire).

Ces cérémonies, dont le symbolisme est clair, visaient au maintien de l'harmonie cosmique, et par conséquent de celle de l'Empire (32).

Le Duc de Tcheou, s'offrant en victime pour la guérison du Roi Wou son frère, portait sur la tête un jade rond et dans les mains un jade carré, symboles manifestes du Ciel et de la Terre, au « Fils » desquels il se substituait (33). Mais la valeur rituelle du jade s'estompe dès les Han, peut-être même dès les Royaumes Combattants (V^e^-IIIe siècles AC) — auquel cas l'abolition des rites par Ts'in Che Houang-ti n'aurait fait que consacrer un état de fait en éliminant des observances vides ou sclérosées.

M. Jaquillard s'avance peut-être sans grandes preuves lorsqu'il assure que le *pi* demeure le support d'« exercices spirituels » en Extrême-Orient. Il est vrai cependant que *pi* et *ts'ong* sont les plus remarquables et les plus connus des jades symboliques. Peut-être aussi les plus anciens, car ils sont mentionnés dans les textes sous les Han, et s'il est dit que le Roi Wen fit tailler en forme de *pi* le jade de Pien Houo, ce paraît être selon un prototype traditionnel (34). Le *pi* est un disque plat de faible épaisseur percé d'un trou central, les diamètres de la couronne et de l'ouverture étant généralement dans un rapport symbolique (35) ; le *ts'ong* est, *grosso modo*, un prisme à base carrée plus ou moins évidé en cylindre : le premier rond « comme le Ciel », le second carré « comme la Terre ». Il est généralement admis que le trou central du *pi*, ce « vide du moyeu qui fait tourner la roue », est le réceptacle de

(32) Cf. W.E. Soothill, *The Hall of Light* (Londres 1951), p. 201.

(33) Cf. Granet, *Danses et Légendes*, p. 411.

(34) Nombre de *pi* actuellement connus sont effectivement datés de l'époque Tcheou.

(35) En principe, la largeur de l'anneau est le double du diamètre de l'ouverture. Ils sont parfois égaux.

l'influence céleste, ce qui le situe donc à la verticale de la Grande Ourse (ou plus précisément de l'Etoile Polaire, qui fut anciennement une étoile de la Grande Ourse) (36). Plus que le sceptre ou le sceau, le *pi* est ainsi l'emblème du Roi comme « Fils du Ciel ». A l'aplomb de la Grande Ourse, c'est la situation du *Ming-t'ang*, cœur de l'« Empire du Milieu » ; lequel est d'ailleurs entouré d'un fossé en forme de couronne significativement dénommé *Pi Yong* (37). Toutefois, à l'intérieur du *Pi Yong*, le plan du *Ming-t'ang* (toit rond au centre d'un tertre carré (38), est semblable à la coupe du *ts'ong*, à cette différence près — mais elle est essentielle — que dans le second cas le cercle central est vide. La coupe du *ts'ong* figure donc le domaine terrestre de la manière la plus rigoureusement traditionnelle (39).

Que le *pi*, destiné à « honorer le Ciel », ait pu servir aussi à l'observer, c'est une translation de

(36) Ce caractère rappelle le rapprochement plus haut signalé du jade et de la rosée : l'évidement du *pi*, c'est la coupe de jade recueillant la rosée céleste. Or la rosée est liée à la lune, dont le jade est parfois rapproché. (Granet remarque (*Pensée chinoise*, p. 280) que le joyau de jade impérial japonais est un croissant de lune, ou un demi *T'ai-ki*). La lune est *yin*, ce qui semble contradictoire. Mais on remarque que le jade a ici une fonction « réceptive », ainsi qu'une fonction de « réflexion » de la lumière céleste, donc solaire.

M. Jean Lévêque a présenté, dans un curieux article, un *pi* orné des *pa-koua* gravés, ce qui apparaît très exceptionnel (le trou central y tient donc la place du *T'ai-ki*). Autre particularité : la disposition des trigrammes est celle de Wen-wang, mais décalée de telle sorte que l'axe vertical est un axe nord-ouest-sud-est. Cette direction, si elle est celle de l'expansion de la civilisation chinoise, paraît être aussi celle des perturbations cosmiques, de l'activité des « puissances inférieures ». Le but de l'objet est donc, soit de protection magique, soit plutôt de captation de forces dont la nature ne manque pas d'inquiéter quelque peu. (*Les Pa-koua et l'Astrologie lunaire*, in *Cahiers Astrologiques* n°s 64-65, Nice, 1956).

(37) Cf. Soothill, *op. cit.* chap. 13.

(38) C'est aussi le plan du Temple du Ciel de Pékin, celui du tertre du *Nam-Giao* de Hué, celui du Temple *Neak Pean* d'Angkor. Cf. correspondance avec le symbole hermétique de l'*Anima Mundi* dans la *Grande Triade*, ch. XI.

(39) Nous préférons ne pas tenter l'interprétation des mystérieux « masques » gravés sur plusieurs *ts'ong*, et où certains ont préféré voir — de façon plus ingénieuse, mais non plus convaincante — des trigrammes ou des hexagrammes.

fonction qui semble naturelle. Un ingénieur belge, M. Henri Michel, a montré que le *pi* dentelé, identifié à l'antique *siuan chi*, était un gabarit précis de la zone circumpolaire, qu'il permettait la détermination du pôle, ainsi que l'observation de la date du solstice (40). Pourtant, ce que nous avons dit précédemment du pôle et du solstice nous amène à penser qu'il convient de renverser les données du problème, l'observation du Ciel n'étant que le moyen de l'« honorer » comme il convient, de se conformer à l'harmonie qu'il propose, et d'en recevoir la bénéfique influence. Si le *pi* circulaire est le symbole de la fonction royale, le *pi* dentelé est ainsi l'instrument de son parfait exercice.

Le jade est-il prisé des princes ? C'est qu'il est la quintessence de leur pouvoir et de leur vertu.

Est-il prisé des sages ? C'est qu'il est le symbole de leur perfectionnement spirituel.

Pierre Grison.

---

(40) *Méthodes astronomiques des hautes époques chinoises*, (Paris, 1959). Le même auteur démontre qu'un autre instrument de jade jusqu'ici qualifié de « couteau rituel » (comme le *pi* dentelé l'était d'«anneau à attacher les ballots de soie» !...) était en fait l'antique *t'ou kouei*, mesurant l'ombre solsticiale du gnomon. Mais une conception curieuse du symbolisme amène M. Michel à découvrir un processus de décadence, une évolution descendante de l'usage technique de ces objets à leur usage « religieux »... La décadence est en fait marquée par la dissociation des deux fonctions, et par l'incompréhension de la seconde.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

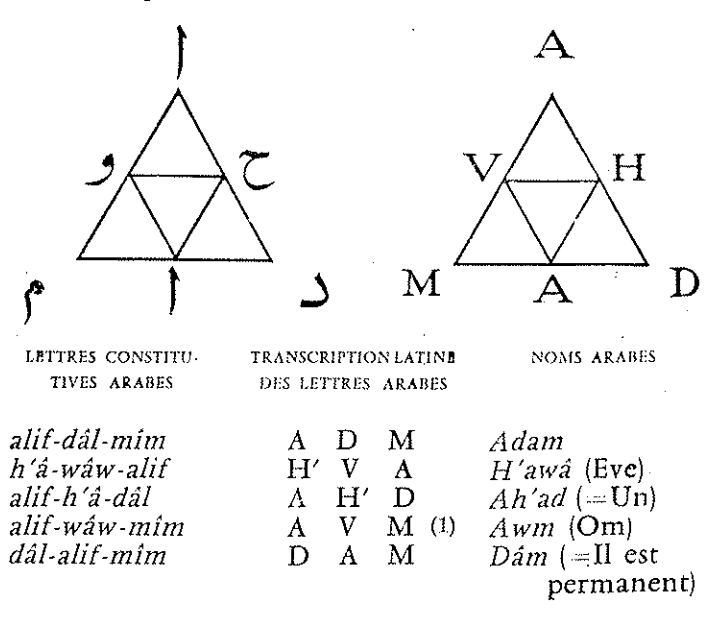
A la fin de notre article intitulé *Un symbole idéographique de l'Homme Universel* (Données d'une correspondance avec René Guénon) nous prévoyions une suite plus spécialement destinée à rendre compte de la présence du vocable védique *Awm* (= Om) au sein du contexte arabe donné par la figure qui représente les proportions symboliques entre Adam et Eve dans la constitution de l'Androgyne primordial (1). Nous reproduisons ici de nouveau le dessin donné alors et le doublons en l'occurrence d'une transcription en lettres latines pour en faciliter la consultation. Nous précisons en même temps les transcriptions littérales tout en observant que, sur les deux dessins, la lecture doit se faire dans le sens de l'écriture arabe, c'est-à-dire de droite à gauche.

1. Complémentarisme de symboles idéographiques

En fait il s'agira maintenant de dégager plutôt le sens de la présence des trois lettres arabes qui correspondent aux trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om*, car l'arabe, comme toutes les langues sémitiques entre autres, ne comporte pas, tout au moins explicitement, ce même vocable invocatoire, et possède en échange, avec un emploi

(1) Voir *Etudes Traditionnelles* de mars-avril 1961 (avec l'*erratum* indiqué page 304 du nº de nov.-déc. 1961, pour la figure 3). Repris comme Annexe III des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962).

sacré plus ou moins comparable, le vocable *Amîn* (= amen), équivalence sur laquelle nous reviendrons d'ailleurs plus tard.



alif-dâl-mîm	A D M	*Adam*
h'â-wâw-alif	H' V A	*H'awâ* (Eve)
alif-h'â-dâl	A H' D	*Ah'ad* (=Un)
alif-wâw-mîm	A V M (1)	*Awm* (Om)
dâl-alif-mîm	D A M	*Dâm* (=Il est permanent)

Les trois lettres arabes *alif*, *wâw* et *mîm* en tant qu'éléments d'un groupe ternaire déterminé et situé dans le cadre symbolique de notre schéma de l'Homme Universel, peuvent être interprétées ainsi : l'*alif*, qui est un symbole de l'unité et du principe premier, représente naturellement Allah, dont le nom a, d'ailleurs, comme lettre initiale un *alif ;* à l'opposé, la dernière des trois lettres, le *mîm* désigne l'Envoyé d'Allah, *Mohammad,* dont le nom débute par cette lettre (2). L'initiale et la finale de cet *Awm*, correspondent ainsi aux deux Attestations (*ach-Chahâdatân*) de l'Islam : celle concernant Allah comme dieu unique et celle de la mission divine du Prophète Mohammad. Entre ces deux termes extrêmes, le *wâw* fait jonction (*waçl*), cette lettre étant du reste la copule « et » (*wa*) (1) ; en même temps, métonymiquement le *wâw* est la *Wahdah*, l'Unité essentielle entre le Principe pur et la Réalité Mohammadienne (2).

En interprétant la relation idéographique entre les trois lettres dans une perspective théophanique on

(1) Pour ce qui est de la transcription latine d'*Aum*, on peut remarquer que le tracé du dessin triangulaire lui-même peut se décomposer en A V M, tout comme le symbole ⋈ relevé chez les Carmes de Loudun et étudié par René Guénon dans *Le Roi du Monde* (ch. II et IV).

(2) Le *mim*, indépendamment de la place qu'il occupe dans un schéma comme celui étudié ici, est un symbole de *Mohammad* en même temps que d'*Adam*. Voici à ce propos un passage d'Ibn Arabi : « Le *mim* (pris avec son nom composé

de *m + y + m = mim + yâ + mim*) revient à *Adam* et à *Mohammad* — que sur les deux soient la grâce unifiante et la paix ! Le *yâ* entre les deux *mim* est le moyen de leur liaison car le *yâ* est une lettre « faible » ou « causale » (*harfu illatin*). Au moyen de celle-ci *Mohammad* (ou l'un des deux *mim*) exerce sur *Adam* (ou l'autre *mim*) une action spirituelle, et c'est de cette action que dérive la spiritualité d'*Adam* ainsi que celle de tout être de l'univers ; cela est conforme au hadith du Prophète disant : « J'étais prophète alors qu'Adam n'était encore qu'entre l'eau et l'argile ». De son côté *Adam* exerce sur *Mohammad*, par cette même lettre intermédiaire une action corporelle dont dérive du reste la corporéité de tout homme existant dans le monde, inclusivement celle de *Mohammad*. » (*Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*, éd. Haydérabad 1948).

(1) Dans l'économie de la révélation prophétique ce rôle est celui de l'Ange Gabriel. On sait que selon les commentaires concernant les « lettres isolées » placées en tête de certaines sourates du Coran, l'Ange correspond à la lettre *lâm* du groupe *Alif-Lâm-Mîm*, ternaire représentant alors hiérogrammatiquement *Allah-Jibrâil-Mohammad*. Cf. *Les Interprétations ésotériques du Coran ; E.T.*, nov.-déc. 1963, p. 263. On peut dire aussi qu'en regard de la fonction conjonctive du *wâw*, le *lâm*, comme préposition « à » ou « pour », exprime l'attribution et la finalité, ce qui, dans un sens, dispose Allah à une théophanie intégrale en Mohammad, et, dans le sens inverse, rapporte toute la réalité et la fonction mohammadienne à Allah.

(2) Au même point de vue le *wâw* est considéré aussi comme « lettre de l'amour » (*harfu-l-wadd*), et il est employé comme tel dans les opérations basées sur les vertus des lettres. Le mot *wadd* (qui n'a que deux lettres dont la dernière est seulement prononcée avec « renforcement », ce qu'on transcrit par un redoublement) se trouve d'ailleurs dans notre dessin, si on rattache au *wâw* le *dâl* de l'angle de droite. Cette dernière lettre est elle-même considérée dans le même ordre d'idées comme « lettre de la permanence ou de la constance » (*harfu-d-dawâm*), ce qui lui assure d'ailleurs une spéciale application au *wadd*.

peut dire que le Verbe, qui se tient à l'état principiel dans l'*alif*, se développe en tant qu'Esprit Saint dans le mouvement spiral du *wâw* pour s'enrouler finalement dans la forme totalisante et occultante du *mîm* mohammadien; ainsi la Réalité Mohammadienne constitue le mystère du Verbe suprême et universel, car elle est en même temps la Théophanie intégrale (de l'Essence, des Attributs et des Actes) et son occultation sous le voile de la Servitude absolue et totale (1). C'est pourquoi le Prophète disait : « Celui qui me voit, voit la Vérité elle-même » (*man raânî faqad raâ-l-Haqq*). La suite présentée par ces trois lettres peut être regardée comme constituant le cycle complet du Souffle universel : en termes hindous, *Brahma* en tant que *Prâna* (2).

Il est à remarquer que ce symbolisme de totalité propre au groupe des trois lettres arabes *alif-wâw-mîm* coïncide exactement avec celui du monosyllabe

(1) *Id.* pp. 264-265. — Cet acte simultané de théophanie et d'occultation servitoriale est énoncé par l'écriture chrétienne dans le cas de Jésus (qui cependant avait eu à manifester très spécialement les attributs de la Seigneurie, en arabe *ar-Rubûbiyyah*) : « Bien qu'il fût dans la Forme (*Morphè* = *Çûrah*) de Dieu, il ne s'est pas jugé avidement égal à Dieu, mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'esclave, en se rendant semblable aux hommes, etc. » (*Phil.* II, 6-9).

(2) Notons aussi que, dans ces conditions, il n'y a rien d'étonnant qu'un mot arabe composé de ces trois lettres disposées dans l'ordre dont il est question ait un sens approchant, de « souffle » par exemple. Effectivement un mot arabe *awm* existe dans le sens très proche de « souffle fort », « respiration d'homme altéré de soif », mais sans aucune acception technique et, surtout, loin de toute fonction comparable à celle du monosyllabe védique *Om*. Si nous en faisons cette mention cependant, c'est simplement pour faire constater que les vertus symboliques des lettres constitutives subsistent à la base et le cas échéant peuvent se manifester. Tel est précisément le cas de ce mot en tant que mot arabe paraissant dans la disposition graphique que nous étudions et occupant une place qui ne s'éclaire cependant que par référence au monosyllabe correspondant sanscrit.

A propos du Souffle universel nous aurions pu faire état ici de la doctrine spéciale islamique du *Nafasu-r-Rahmân*, le Souffle du Tout-Miséricordieux, producteur des êtres dans l'ordre cosmique et des lettres dans l'ordre vocal humain. Mais certaines particularités de cette doctrine nous entraîneraient dans des développements que nous ne pouvons pas introduire ici même.

hindou selon la *Mândûkya Upanishad* (shruti 1) : « *Om*, cette syllabe (*akshara*) est tout ce qui est! » (1).

En outre, l'*alif* et le *mîm* peuvent être envisagés dans la perspective du cycle des manifestations prophétiques. Ces lettres, qui sont aussi l'initiale et la finale du nom d'*Adam*, représentent alors, respectivement, Adam lui-même en tant que détenteur primordial de la Science divine des noms (*Ilmu-l-asmâ'*) et Mohammad en tant que Sceau des Prophètes reçoit les Paroles Synthétiques (*Jawâmi'u-l-Kalim*) et est chargé de « parfaire les nobles mœurs » (*tatmîmu Makârimi-l-Akhlâq*) (2).

(1) Une curieuse coïncidence fait que le groupe des lettres isolées en tête de la sourate de la Génisse, rappelé dans une note précédente, est interprété lui aussi dans ce sens par Al-Qâchânî : *...Alif-Lâm-Mîm* constituent le symbole par lequel Dieu a désigné tout ce qui est, etc. (*ibid.*, *p.* 263).

(2) Dans cette perspective la lettre *dâl* du schéma triangulaire est pourvue d'une signification exceptionnelle. Parmi les prophètes elle désigne *Dâwûd* (David) dont elle est l'initiale; or, ce prophète-roi, ainsi que le remarque Ibn Arabî (*Futûhât*, ch. 515), est dans une position très spéciale entre *Adam* et *Mohammad* sous le rapport des lettres constitutives : des 3 lettres du nom d'*Adam* (*alif-dâl-mîm*) 2 figurent dans celui de *Dâwûd* (composé de 5 lettres : *dâl-alif-wâw-wâw-dâl*, mais il s'écrit aussi avec un seul *wâw*) et 2 également dans celui de *Mohammad* (composé de 4 lettres : *mîm-hâ-mîm* « renforcé » *-dâl*). Cela nous écarte quelque peu de notre objectif principal, mais puisque l'occasion est assez rare nous évoquerons une tradition opportune à cet endroit : Adam ayant obtenu d'Allah de voir dans les germes, ses descendants, remarqua parmi les lumières prophétiques celle de Dâwûd et trouva cependant trop courte la vie qui lui était assignée. Il décida de lui céder de sa propre vie une soixantaine d'années, mais, lorsque le terme de sa vie raccourcie ainsi arriva, Adam revint sur son don et se disputa avec l'Ange de la Mort. Allah, est-il dit, prolongea quand même la vie de Dâwûd, mais sans réduire cependant celle d'Adam.

Ibn Arabî (*Futûhât*, loc. cit.) dit au sujet de cette tradition : « La soixantaine d'années offerte à Dâwûd correspond à la durée de la vie de Mohammad, et lorsque la vie d'Adam (qualifiée dans ses phases successives par les lettres de son nom) arriva au *mîm* de son propre nom, Adam perçut la Forme de Mohammad dans le *mîm* et revint sur le don fait à Dâwûd. (A remarquer que le *mîm* est aussi la lettre de la mort, *mawt*, ce qui établit un rapport très curieux avec le recul susmentionné devant l'Ange de la Mort). Adam agit ainsi du fait que, dans le déroulement de sa vie, il se trouvait alors éloigné de la vision de l'*alif* et du *dâl* (qui figurent aussi dans le nom de Dâwûd). Mais en retirant ainsi son don à Dâwûd il passa

Ainsi, il est entendu que le rôle de cet *Aum* arabe est d'ordre simplement idéographique, et c'est sous ce rapport que nous ferons encore quelques remarques.

Dans notre figure, les lettres arabes correspondant aux caractères A, U, M, se succèdent dans un ordre descendant, ce qui correspond à la hiérarchie des vérités qu'elles symbolisent, alors que dans la symbolique hindoue l'ordre des *mâtras* d'*Om* est ascendant (1).

PRINCIPALES CORRESPONDANCES DES MATRAS D'OM :

OM	ATMA		« MONDES »	VEDAS
Mâtrâs	Sièges microcosmiques	Conditions macrocosmiques		
M	Etat de « sommeil profond » (*Sushupti-sthâna*)	*Prâjna* (degré non-manifesté)	« Soleil »	Sâma-Véda
U	Etat de « rêve » (*Swapna-sthâna*)	*Taijasa* (manifestation subtile)	« Lune »	Yajur-Véda
A	Etat de « veille » (*Jâgarita-sthâna*)	*Vaishwânara* (manifestation grossière)	« Terre »	Rig-Véda

Cet ordre inverse des *mâtrâs* s'explique par leur disposition selon l'ordre de résorption du son, qui commence à partir de l'état de manifestation complète dans le domaine sensible, s'élève par un mouvement d'involution intérieure dans le domaine subtil, et rentre, par une extinction totale, dans le non-manifesté (1).

sous le Drapeau de Mohammad (ce qui est une allusion au hadith du Prophète : « Adam et ceux qui viennent après lui sont sous mon Drapeau »).

(1) Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. XVII[e] des deux premières éditions, XVI[e] à partir de la troisième; *Le Roi du Monde*, ch. IV.

Cependant les *mâtrâs* du monosyllabe sacré ont aussi une représentation écrite. Or, sous ce rapport, tant du côté arabe que du côté sanscrit, les éléments géométriques correspondant aux caractères de la transcription semblent être les mêmes ; une ligne droite pour le caractère A, un élément courbe ou spiraloïde pour le caractère U, et un point pour le caractère M. Il faudrait, dans ce cas, rendre compte, sous le rapport idéographique, de l'inversion résultée, tout au moins apparemment, dans l'ordre des caractères respectifs. A cet égard, pour ce qui est du côté sanscrit, nous aurons recours aux précisions que donna René Guénon dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, quand il eut à traiter, pour la première fois d'une façon spéciale du monosyllabe sacré hindou, et cela d'autant plus qu'on ne trouve nulle part ailleurs, en dehors de ses écrits, l'indication d'un symbolisme géométrique des *mâtrâs* d'*Om* : « ... les formes géométriques qui correspondent respectivement aux trois *mâtrâs* sont une ligne droite, une demi-circonférence (ou plutôt un élément de spirale) et un point : la première symbolise le déploiement complet de la manifestation ; la seconde, un état d'enveloppement relatif par rapport à ce déploiement, mais cependant encore développé ou manifesté ; la troisième, l'état informel et « sans dimensions » ou conditions limitatives spéciales, c'est-à-dire non-manifesté. On remarquera aussi que le point est le principe primordial de toutes les figures géométriques, comme le non-manifesté l'est de tous

(1) Quant aux lettres latines A, V, M, en lesquelles peut s'analyser le tracé du schéma de l'Androgyne, ainsi que nous l'avons signalé dans une note précédente, elles correspondent d'une certaine façon avec l'ordre descendant des lettres arabes *alif, wâw, mim* : le A qui seul comporte le sommet de la figure correspond à l'*alif*, le V qui touche en haut les deux côtés de la barre médiane et seulement une fois la base, correspond au *wâw* inscrit au niveau médian, enfin le M, qui s'appuie sur la base de la figure la touchant en trois points alors qu'il n'atteint qu'en deux points la barre médiane, correspond au *mim* placé au niveau de base.

les états de manifestation, et qu'il est, dans son ordre, l'unité vraie et indivisible, ce qui en fait un symbole naturel de l'Etre pur » (1).

Nous avons cité *in extenso* ce texte de Guénon parce qu'il contient en même temps que les correspondances dont nous parlons, une indication du sens particulier dans lequel celles-ci doivent être entendues quand il s'agit du côté sanscrit. Nous savons ainsi que la droite dont il s'agit symbolise « le déploiement complet de la manifestation » ; or si ce sens doit se trouver dans le caractère *A* de la transcription hindoue à laquelle se rapporte, sans autre précision, Guénon, il n'est cependant pas possible de le trouver dans la verticale de l'*alif* arabe ; celui-ci, pour nous servir ici de termes que Guénon lui-même a employés dans une autre circonstance, par sa forme correspond au « *amr,* affirmation de l'Etre pur et formulation première de la Volonté suprême » (2), ce qui lui reconnaît un symbolisme principiel et axial. Au contraire, l'idée de « déploiement complet de la manifestation » renvoie à une figuration opposée à celle du trait vertical, laquelle devant être ici toujours rectiligne, ne pourra être qu'horizontale.

Mais comme les formes ordinaires ou mêmes plus spéciales de transcription de l'*akshara* en devanâgarî ne laissent pas voir, tout au moins du premier regard, tous ces éléments géométriques de base (3). nous pensons que René Guénon avait en vue une forme hiéroglyphique particulière du monosyllabe *Om,* de caractère plus simple et plus primordial, faite pour correspondre graphiquement aux propriétés phonétiques du vocable. En tout cas, nous retrouvons dans son œuvre des indications encore plus pré-

(1) *Ibid.*

(2) *Er-Rûh, E.T.*, août-sept. 1938, p. 288.

(3) La forme hiéroglyphique connue comme spécialement réservée à *Om* est celle-ci ॐ . Les autres transcriptions courantes de ce vocable, plus caractéristiques du syllabisme de la devanâgarî, sont les suivantes (où la grande barre horizontale n'est pas un élément littéral mais un simple support de l'écriture, la « potence » sur laquelle on suspend tous les caractères) : ओं, ओँ, ओं.

cises dans le même sens, lorsqu'il parle du symbolisme de la conque.

Nous rappelons à cet égard tout d'abord que « pendant le cataclysme qui sépare ce *Manvantara* du précédent, le *Vêda* était renfermé à l'état d'enveloppement dans la conque (*shankha*), qui est un des principaux attributs de *Vishnu*. C'est que la conque est regardée comme contenant le son primordial et impérissable (*akshara*), c'est-à-dire le monosyllabe *Om*, qui est par excellence le nom du Verbe manifesté dans les trois mondes, en même temps qu'il est, par une autre correspondance de ces trois éléments ou *mâtrâs*, l'essence du triple *Vêda*. D'ailleurs, ces trois éléments, ramenés à leurs formes géométriques essentielles et disposés graphiquement d'une certaine façon, forment le schéma même de la conque ; et, par une concordance assez singulière, il se trouve que ce schéma est également celui de l'oreille humaine, l'organe de l'audition, qui doit effectivement, pour être apte à la perception du son, avoir une disposition conforme à la nature de celui-ci. Tout ceci touche visiblement à quelques-uns des plus profonds mystères de la cosmologie... » (1). Maintenant on comprendra mieux ce que l'auteur veut dire dans le passage suivant : « Le schéma de la conque peut d'ailleurs être complété comme étant celui de l'*akshara* lui-même, la ligne droite (*a*) recouvrant et fermant la conque (*u*) qui contient en son intérieur le point (*m*), ou le principe essentiel des êtres ; la ligne droite représente alors en même temps par son sens horizontal, la « surface des Eaux », c'est-à-dire le milieu substantiel dans lequel se produira le développement des germes (représenté dans le symbolisme oriental par l'épanouissement de la fleur de lotus) après la période d'obscuration intermédiaire (*sandhyâ*) entre deux cycles. On aura alors, en poursuivant la même représentation schématique, une figure que l'on pourra décrire comme le retournement de la conque, s'ouvrant pour laisser échapper les germes, suivant la ligne droite orientée maintenant dans le sens vertical descendant, qui est celui

(1) *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXII : *Quelques aspects du Symbolisme du poisson*, pp. 169-170.

du développement de la manifestation à partir de son principe non manifesté ». Ici une note précise : « Cette nouvelle figure est celle qui est donnée dans l'*Archéomètre* pour la lettre ח zodiacale du Cancer » (1).

Or la figure indiquée ainsi est plus exactement celle de la lettre correspondante dans l'alphabet *vattan,* à savoir ; en la rétablissant dans la position de la conque avant son « retournement » et son « ouverture », alors qu'elle contenait donc le germe, cette figure doit être . Dans cette position, qui peut être considérée comme normale, la ligne droite est horizontale. Cependant l'ordre de succession des éléments est nouveau ; mais l'auteur nous avait averti que pour obtenir le schéma de la conque, les trois éléments (ou *mâtrâs*) étaient non seulement « ramenés à leurs formes géométriques essentielles », mais aussi « disposés graphiquement d'une certaine façon », et c'est certainement cette disposition, spéciale et non pas ordinaire, qui explique les changements constatables ici dans l'ordre de succession des éléments de base (2).

(1) *Op. cit.* ch. XIX : *L'hiéroglyphe du Cancer.*

(2) Malgré notre enquête directe ou indirecte, nous n'avons pu trouver nulle part une indication de l'existence d'un tracé d'*Om* ressemblant au dessin que nous avons reconstitué ainsi. Mais par un curieux concours d'événements, bien significatif du reste en l'occurrence, nous avons pu tenir un renseignement provenant indirectement de Guénon lui-même, et qui vérifie suffisamment la conclusion de nos déductions symboliques. M. Martin Lings, qui avait fréquenté René Guénon pendant de longues années au Caire a appris de lui, fin 1939 (et ceci à propos du fait, que Guénon portait à sa main droite une bague gravée du monosyllabe sacré, mais dans une des formes connues, celle indiquée par nous en premier lieu dans une note précédente comme spécialement réservée à *Om*) que « l'hiéroglyphe plutôt géométrique du monosyllabe, celui dont il parle assez souvent dans ses œuvres est le suivant ». On peut ajouter que cette configuration d'*Om* apparaît comme spécialement faite pour rattacher le monosyllabe au symbolisme de la « conque de Vishnu », et que, en la retournant, on a les signes des *mâtrâs,* somme toute, dans leur ordre normal ascendant, car le point est de toute façon le terme final de la spirale. D'autre part, il est opportun de rappeler que, d'après Saint-Yves d'Alveydre, qui avait reçu de Brahmanes et publié en Occident l'alphabet *vattan,* celui-ci s'écrit ordinairement de bas en haut (il s'écrit aussi de gauche à droite, c'est-à-dire à l'inverse de l'arabe).

Enfin, dans *Le Roi du Monde,* ch. IV, tout en expliquant que « le mot *Om* donne immédiatement la clef de la répartition hiérarchique des fonctions entre le *Brahâtmâ* et ses deux assesseurs », ternaire qui régit les « trois mondes », Guénon ajoute : « Pour nous servir encore d'un autre symbolisme, non moins rigoureusement exact, nous dirons que le *Mahânga* représente la base du triangle initiatique, et le *Brahâtmâ* son sommet ; entre les deux, le *Mahâtmâ* incarne en quelque sorte un principe médiateur (la vitalité cosmique, l'*Anima Mundi* des hermétistes), dont l'action se déploie dans l'« espace intermédiaire » ; et tout cela est figuré très clairement par les caractères correspondants de l'alphabet sacré que Saint-Yves appelle *vattan* et M. Ossendowski *vatannan,* ou, ce qui revient au même, par les formes géométriques (ligne droite, spirale et point) auxquelles se ramènent essentiellement les trois *mâtrâs* ou éléments constitutifs du monosyllabe *Om* ». Certes, là encore ce n'est qu'une correspondance, mais elle est de la plus grande importance. La référence qui est faite cette fois-ci explicitement à l'écriture *vattan* permet de comprendre que les caractères respectifs dans cet alphabet solaire de 22 lettres sont au moins apparentés, si non tout à fait identiques, à ceux impliqués plus spécialement dans le symbolisme des *mâtrâs* d'*Om* selon la *Mândûkya Upanishad* et dans le commentaire de René Guénon. Or, dans ledit alphabet, tel que nous le connaissons par l'*Archéomètre* de Saint-Yves, au caractère A correspond bien une droite horizontale, au U une spirale tournée vers le haut, enfin au M un petit point (placé sur une droite horizontale à la façon d'une perle sur un fil) (1).

(1) Au sujet de l'alphabet *vattan,* que l'on avait appelé encore *watan,* nous reproduisons un passage instructif tiré d'une étude très étendue sur l'*Archéomètre* qu'avait publiée « La Gnose » :

« Le plus important des alphabets que nous aurons à considérer ici pour le moment est l'alphabet *watan.* Cet alphabet, qui fut l'écriture primitive des Atlantes et de la race rouge, dont la tradition fut transmise à l'Egypte et à l'Inde après la catastrophe où disparut l'Atlantide, est la traduction exacte de l'alphabet astral. Il comprend trois lettres consti-

En tout état de cause, maintenant la ligne droite qui correspond à la *mâtrâ* A doit être considérée comme horizontale et alors elle se présente, pourrait-on dire, dans un rapport de complémentarisme avec la droite verticale de l'*alif*, au lieu d'une similitude. D'ailleurs, si on regarde bien, un pareil rapport est constatable également pour les deux autres formes géométriques en cause, l'élément spiraloïde et le « point » : en effet la spirale qui représente la *mâtrâ* U est involutive et ascendante, car elle est définie dans la *Mandûkya Upanishad* comme *utkarsha* « élévation » (1), tandis que celle du *wâw* arabe est évolutive et descendante ; enfin, du côté sanscrit le point qui correspond à la *mâtrâ* M est un point proprement dit, « sans dimensions » (2), alors que du côté arabe le *mîm* est en réalité une boucle fermée ou un nœud fait par un enroulement, forme

tutives (correspondant aux trois personnes de la Trinité, ou aux trois premières *Séphiroth*, qui sont les trois premiers nombres d'où sont sortis tous les autres), sept planétaires et douze zodiacales, soit en tout vingt-deux caractères... C'est cet alphabet, dont Moïse avait eu connaissance dans les Temples d'Egypte, qui devint le premier alphabet hébraïque, mais qui se modifia ensuite au cours des siècles, pour se perdre complètement à la captivité de Babylone. L'alphabet primitif des Atlantes a été conservé dans l'Inde, et c'est par les Brahmes qu'il est venu jusqu'à nous ; quant à la langue atlante elle-même, elle avait dû se diviser en plusieurs dialectes, qui devinrent peut-être même avec le temps des langues indépendantes, et c'est l'une de ces langues qui passa en Egypte ; cette langue égyptienne fut l'origine de la langue hébraïque, d'après Fabre d'Olivet. » (N° de juillet-août 1910, p. 185).

Cette étude était signée T., pseudonyme de Marnès, rédacteur en chef de « La Gnose », mais naturellement elle avait bénéficié de l'assistance du directeur Palingénius (René Guénon) dont on reconnaît le style, aussi bien que les notions dans la plupart des notes. Nous avons d'ailleurs l'intention de reproduire prochainement dans les *Etudes Traditionnelles*, l'intégralité du texte publié alors et auquel malheureusement il manque la partie finale (un dernier n° de mars 1912, contenant la fin de toutes les études en cours, et qui était déjà constitué, ne parut jamais).

(1) Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, ibid.* — Même dans les tracés ordinaires d'*Om* cette orientation de la spirale est reconnaissable dans ce qui peut en être considéré comme se rapportant plus spécialement à la *mâtrâ* U.

(2) Même remarque que pour la *mâtrâ* précédente, dans les tracés pratiqués ordinairement.

qui, théoriquement tout au moins, comporte un petit espace vide au milieu. On pourrait même préciser que les formes des caractères dans les deux séries, combinées entre elles, donnent les trois symboles fondamentaux suivants : la Croix, les deux serpents du Caducée et l'Œuf du Monde.

En outre, on peut constater que, dans un certain sens, les équivalences symboliques véritables se trouvent non pas dans les caractères mêmes dont l'ordre est inversé, mais, à chaque niveau, dans les fonctions symboliques de leurs éléments géométriques de base. Ainsi, le point constitutif de la *mâtrâ* A, situé en haut, où il représente l'état principiel, correspond, en fait, à la pointe supérieure de l'*alif*, qui est ce « point originel » (*an-nuqtatu-l-açliyyah*) lequel s'écoula sous un Regard d'Allah et donna le trait vertical de la première lettre (1). Les deux spirales, involutive et évolutive, de l'échelon intermédiaire se correspondent naturellement par leurs fonctions, également « médiatrices », mercuréennes, entre un état principiel et un état de manifestation complète. Enfin, au degré inférieur, l'horizontale de la *mâtrâ* A exprime sous une forme rectiligne, la même idée que la forme compacte du *mîm :* un état de complétude, qui, d'un côté, est point de départ d'un processus résorptif, de l'autre, point d'aboutissement d'une consommation cyclique.

Ainsi, en conclusion de cet examen, l'ordre inverse dans lequel se succèdent les formes géométriques dans les deux séries de caractères apparaît comme une conséquence logique de leur tracé hiéroglyphique réel. Or ce tracé avec le complémentarisme que nous y discernons ne peut être un fait isolé et acci-

(1) Du côté hindou, le *Prapanchsâra Tantra* (ap. Arthur Avalon. *La Puissance du Serpent*, p. 138), qui dit que « les trois *dêvatas* Brahmâ, Vishnu et Rudra (Shiva), avec leurs trois *Shaktis*, naissent des lettres A, U, M de l'*Omkâra* », ajoute que le caractère M, « en tant qu'il est *bindu* (point) est le Soleil ou *Atmâ* parmi les lettres ». — Saint-Yves d'Alveydre rapporte de son côté, de la part des Brahmanes qui lui ont communiqué l'alphabet *wattan*, que les « quatre-vingts lettres ou signes du Vêda sont dérivés du point d'*Aum*, c'est-à-dire du caractère M. (*Notes sur la Tradition cabalistique*).

dentel, ni sans une signification traditionnelle plus générale, car nous sommes dans un domaine par excellence sacré où les formes sont l'expression symbolique directe des réalités qu'elles doivent exprimer. Nous rappelerons ici que René Guénon a déjà fait une constatation de cet ordre pour le cas du *na* sanscrit ramené à ses éléments géométriques fondamentaux et du *nùn* arabe — deux demi-conférences, supérieure et inférieure, chacune avec leur point — dont la réunion constitue « le cercle avec son point au centre, figure du cycle complet qui est en même temps le symbole du Soleil dans l'ordre astrologique et celui de l'or dans l'ordre alchimique » (1). Or il disait alors aussi qu'il fallait y voir un effet des « relations qui existent entre les alphabets des différentes langues traditionnelles » (2).

Ses développements cosmologiques sur ce point de symbolisme aboutissaient d'ailleurs à une certaine idée d'intégration traditionnelle finale : « De même que la demi-circonférence inférieure est la figure de l'arche, la demi-circonférence supérieure est celle de l'arc-en-ciel, qui en est l'analogue dans l'acception la plus stricte du mot, c'est-à-dire avec l'application du « sens inverse » ; ce sont aussi les deux moitiés

(1) *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*, ch. XXIII : *Les mystères de la lettre Nûn*, p. 175. Comme exemple de la difficulté que l'on a de retrouver les formes symboliques primitives dans la devanâgari, on peut citer justement le cas du *na* dont le point central se trouve en fait relié dans un même mouvement avec la demi-circonférence, celle-ci elle-même allongée au point d'approcher la forme d'une horizontale. Par contre dans l'alphabet *vattan* déjà évoqué dans cet ordre d'idées, la forme de cette lettre est exactement une demi-circonférence supérieure avec un point.

(2) Cette opération de « reconstitution » n'est pas sans rappeler une pratique traditionnelle très caractéristique qui est aux origines du mot « symbole » : en grec *sumbolon* désignait la tessère coupée en deux, dont deux hôtes gardaient chacun une moitié transmissible aux descendants ; ces deux parties « rapprochées » ou « mises ensemble » (un des sens de *sumballo*) permettaient de faire reconnaître leurs porteurs. Ce n'était là toutefois qu'un des cas, assez nombreux, d'application exotérique du terme. Dans l'ordre ésotérique, chez les Pythagoriciens notamment, il désignait une certaine « convention », ce qui comportait également l'idée de « mise en commun » mais de quelque chose d'un ordre plus intime.

de l'« Œuf du Monde », l'une « terrestre », dans les « eaux inférieures » et l'autre « céleste », dans les « eaux supérieures » ; et la figure circulaire, qui était complète au début du cycle, avant la séparation de ces deux moitiés, doit se reconstituer à la fin du même cycle. On pourrait donc dire que la réunion des deux figures dont il s'agit représente l'accomplissement du cycle, par la jonction de son commencement et de sa fin, d'autant plus que, si on les rapporte plus particulièrement au symbolisme « solaire » la figure du *na* sanscrit correspond au Soleil levant et celle du *nùn* arabe au Soleil couchant. Ce que nous venons de dire en dernier lieu permet d'entrevoir que l'accomplissement du cycle, tel que nous l'avons envisagé, doit avoir une certaine corrélation, dans l'ordre historique, avec la rencontre des deux formes traditionnelles qui correspondent à son commencement et à sa fin et qui ont respectivement pour langues sacrées le sanscrit et l'arabe : la tradition hindoue en tant qu'elle représente l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale, et la tradition islamique, en tant que « sceau de la Prophétie » et par conséquant, forme ultime de l'orthodoxie traditionnelle pour le cycle actuel » (1).

Enfin, pour en revenir à nos considérations symboliques initiales on peut dire que ce que nous avons constaté nous-même plus haut à propos des trois caractères du monosyllabe *Om*, vient confirmer le premier aperçu donné par Guénon. et la chose est d'autant plus significative que, dans le cas présent, il s'agit de lettres qui expriment le symbole par excellence du Verbe primordial. Sous ce rapport on constate donc également l'existence de part et d'autre d'éléments d'un certain complémentarisme et d'une intégration finale. Mais une telle intégration n'est possible, bien entendu, qu'en tant que reconstitution d'une préfiguration originelle de l'harmonie existant entre les différents éléments et facteurs de l'ordre traditionnel total ; les langues sacrées proprement dites et les alphabets essentiels qui leur correspondent, participent, sous leur mode et sur leur plan,

(1) *Ibid.* pp. 175-176.

d'une synthèse primordiale qui est, à la fois, leur raison d'être et leur finalité suprême. En réduisant les alphabets sacrés à leurs schémas fondamentaux, les caractères symboliques tracés de part et d'autre dans les formes traditionnelles définies entre elles selon des rapports de complémentarisme, doivent laisser apparaître leur appartenance à une telle synthèse.

A ce propos, une remarque s'impose cependant, surtout après les particularités constatées dans notre recherche. Du côté sanscrit, ce n'est pas dans la cinquantaine de caractères du syllabaire de la devanâgarî, écriture constituée en vue de l'enregistrement phonétique le plus parfait de la tradition orale, qu'il faudrait chercher les formes schématiques complémentaires des 28 lettres consonnantiques arabes, mais dans un alphabet d'un caractère hiéroglyphique, tel que l'alphabet *vattan*, lequel d'ailleurs est peut-être lui-même à l'origine, proche ou lointaine de l'écriture devanâgarî comme de la plupart des écritures syllabiques d'Asie (1). Certes, celui-ci est un alphabet « solaire », constitué de 22 lettres comme l'alphabet hébraïque (2), alors que du côté arabe on a un alphabet « lunaire » de 28 lettres, mais ce dernier se ramène facilement aux 22 lettres de sa base solaire par la simple suppression des points diacritiques de 6 de ses lettres (3), et c'est sous cette forme d'ailleurs, qu'il conviendrait de considérer les lettres arabes lors d'un essai de « synthèse » avec le *vattan*, ce que nous ne pouvons entreprendre dans le cadre

(1) On admet généralement une origine sémitique, phénicienne plus exactement, pour les alphabets pratiqués dans l'Inde, ce qui implique à la base de ceux-ci, un certain consonnantisme comparable à celui des écritures hébraïque et arabe.

(2) Dans un tel alphabet, comme on l'aura déjà remarqué d'après la note tirée de « La Gnose », il y a tout d'abord 3 lettres fondamentales (correspondant à l'unité, à la dualité et à la pluralité) ensuite 7 lettres planétaires et 12 zodiacales.

(3) Ce sont les 6 dernières dans l'ordonnance qui fait qualifier alors cet alphabet comme « oriental » (*charqi*) ; la place de celles-ci est quelque peu différente dans l'ordonnance de l'alphabet dit « occidental » (*gharbi*), et cela est dû à des substitutions où joue un rôle important la lettre *dâd*, la fameuse lettre exclusivement arabe qui fait qu'on a même désigné l'arabe comme « la langue du *dâd* » (*lughatu-d-dâd*).

de la présente étude. Nous ajoutons aussi que, de tous les alphabets sémitiques, c'est l'arabe, dont le schématisme est remarquablement géométrique, qui apparaît comme le mieux prédisposé à un rapprochement reconstitutif du genre dont nous parlons.

*
**

(*A suivre*)

Michel VÂLSAN.

LES LIVRES

Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, par Kamaleswar Bhattâchârya (Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1961).

Nous avons eu l'occasion de dire ici même combien les réussites de la civilisation angkorienne étaient redevables aux traditions venues de l'Inde. Il restait à connaitre mieux les formes extérieures prises par ces traditions après qu'elles eussent été transplantées au-delà des mers. C'est la tâche à laquelle s'est appliquée l'érudition sourcilleuse de M. Bhattâchârya, scrutant les données désormais précises, mais par trop fragmentaires, de l'épigraphie et de l'iconographie. Comme on pouvait s'y attendre, le résultat de telles recherches se développe sur un double plan : celui de l'assimilation par l'apport hindou d'éléments autochtones — ce que la péninsule indienne elle-même avait déjà connu — ; celui d'un prétendu « syncrétisme » khmer, puérilement quêté jusque dans les détails. Ce n'est guère anticiper sur les conclusions du second volume à paraitre, consacré au Bouddhisme, que de les supposer identiques.

En fait, et bien que la juxtaposition des détails n'en constitue pas nécessairement la somme, l'ouvrage de M. Bhattâchârya nous semble apporter deux confirmations essentielles : c'est d'abord le niveau intellectuel élevé de l'Hindouisme khmer, qui bénéficia de l'enseignement de *guru* éminents (l'un d'eux était un disciple direct de Shankarâchârya). Comment aurait-il donc admis les confusions « syncrétiques » ? C'est ensuite la remarquable permanence d'une notion capitale : celle du Roi-*chakravarti*. L'iconographie laisse apparaître, à notre sens, une conception non pas syncrétique, mais parfaitement harmonieuse des fonctions universelles d'*Ishwara*. Certes, l'accent est mis tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre, mais le plus souvent sur l'une et l'autre ensemble, par le moyen d'une expression plastique très significative. Que, néanmoins, il le soit fréquemment sur l'aspect shivaïte s'explique par le lien de celui-ci avec la fonction royale : chaque montagne — et ceci dès avant l'hindouisation — chaque « temple-montagne » est la réplique ou l'homologue du Kailâsa. Le *linga* qu'on y place est la « trace » de l'Axe du Monde. Lorsque, sous Jayavarman VII, le *linga* fera place à la statue du Bouddha, il ne s'agira ni d'une confusion, ni d'une révolution : simplement, et de manière explicite, le même principe s'exprimera sous une autre

forme. Ce sera, harmonieusement encore, une identification des fonctions cosmiques.

Il y aurait beaucoup plus à dire sur ces deux questions : ce serait seulement pour confirmer l'homogénéité et la continuité doctrinales de la « nouvelle Inde » implantée au Cambodge, laquelle sut trouver, sans concession sur le principes — bien qu'avec peut-être, *in fine*, une certaine décadence formaliste — des modes d'expression qui lui soient propres.

Pierre Grison

La Voie du Zen, suivi de *Pratique du Bouddhisme Zen*, par Eugen Herrigel, trad. André et Lucie Guy (Paris, G.P. Maisonneuve, 1961).

Brillant universitaire allemand attiré par le Zen, Eugen Herrigel, se vit conseiller de l'approcher d'abord lentement « *par des voies indirectes* » : il a conté cette expérience dans un petit livre tout à fait remarquable : *Le Zen dans l'Art chevaleresque du Tir à l'Arc*. La suite, nous l'aurions sans doute apprise par les travaux que préparait Herrigel et dont les présentes notes posthumes nous donnent une excellente idée. Leur caractère naturellement discontinu n'exclut pas la cohésion, ni leur inachèvement la limpidité. Cette tentative d'expression fragmentiare d'une doctrine entre toutes inexprimable n'est-elle pas, en définitive, plus efficace qu'un exposé trop achevé et trop bien structuré ? L'attitude du Zen vis-à-vis de l'architecture mentale est toute de liberté, de spontanéité, d'intuition destructrice : c'est dans le « vide » qu'il perçoit la Réalité. Non qu'il s'agisse d'un parti pris systématique : « *Il n'est nullement dans l'esprit du Zen d'exiger par principe, délibérément, cette attitude antilogique et de l'étendre par la contrainte à tous les domaines de la vie.* » Car le « système » est encore une construction mentale. La contradiction de l'expression est-elle irréductible, hors l'issue du silence? Elle possède néanmoins des modes privilégiés, telle la peinture, dans laquelle l'espace « *est sans forme, vide et cependant source de toute forme ; il est sans nom et cependant fondement de ce qui porte un nom* ». Sa saisie n'est pas entendement, mais intuition. Ce qui était « *moyen qui mène à l'art.. devient un moyen de l'art* ».

Semblablement, le langage doctrinal ne vaut pas par la lettre : l'efficacité du *sûtra*, disait Houei Nêng, dépend, non du texte, mais du lecteur. Le « non-*ego* », par exemple, n'est pas moins important ici qu'en toute autre école : mais la négation ne suffit pas, non plus que la méditation sur le thème de la négation ; ce qu'il faut obtenir, c'est, expérimentalement, l'état à partir duquel le « moi », extrait du tourbillon de l'impermanence, se

résout dans la « *nature originelle* » ou « *nature de Bouddha* ».

L'adepte du Zen est, « *tous les jours, à toute heure, en chemin* ». Ces remarques veulent n'être que quelques cailloux glanés sur les bords du sentier, ouvert tout au long sur les horizons les plus vastes.

Pierre GRISON

Lao Tseu, *Tao-Te King*, texte français par Armel Guerne (Paris, Club Français du Livre, 1963).

Cette nouvelle « version » du *Tao-te king* prétend, comme un certain nombre d'autres, réparer l'insuffisance de ses devancières. Son originalité, c'est de vouloir compenser les « échecs savants » par une absence totale d'érudition, et probablement de compétence. Il est vrai, certes, que ce texte vénérable a trop souvent été défiguré par les prétentions scientifiques, lesquelles semblaient ignorer la condamnation du chapitre 81 : « Qui connait n'est pas érudit. L'érudit ne connait pas », ainsi que la règle énoncée au chapitre 33, laquelle subordonne la compréhension à la connaissance de soi-même. Suffit-il pourtant de négliger les données de la philologie envisagée comme moyen et non comme fin — l'interprétation symbolique, notamment, des caractères anciens — et jusqu'à la moindre considération pour l'original chinois, pour rendre au texte la plénitude de la vie ? Il y faudrait une bien improbable Sagesse. Le rendra-t-on, ce texte, « explicatif » par le seul don de mimétisme, doublé d'une remarquable aisance verbale ? Expliciter le texte, c'est l'édulcorer. L'« explication », comme l'ont montré les anciens commentateurs chinois puis, de notre temps, le P. Wieger et surtout M. Jacques Lionnet, ne peut provenir que de la glose, en dépit des inconvénients qu'elle comporte. Oui, l'attitude condescendante de M. Guerne à leur égard est un peu trop facile, alors que le fruit de sa prétendue « méditation » n'apparait en somme que comme une élégante contrefaçon littéraire.

La résussite la moins contestable de l'ouvrage réside dans sa présentation typographique : il est seulement dommage qu'elle n'ait pas été mise au service d'un texte plus sûr. Le seul espoir qui demeure est que l'importante diffusion donnée à ce livre fasse acquérir aux lecteurs le désir de s'informer à d'autres sources. Faute de quoi, il n'en résulterait de satisfaction qu'esthétique.

Pierre GRISON

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1964

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année — Mai-Juin 1964 — No 383

LE SERVITEUR ET L'UNION

L'imâm Abû-l-Hassan Esh-Shadhili a dit : « Rien n'éloigne autant de Dieu que le désir d'union avec Lui. » Cette sentence peut surprendre au premier abord de la part de celui qui fut ,dans l'Islam, l'un des tout grands promoteurs de l'ésotérisme ; mais tout devient clair quand on a compris qu'il s'agit de l'*ego* et non du pur Intellect. En effet, le « serviteur » (*abd*) comme tel ne peut jamais cesser d'être le serviteur, il ne peut par conséquent jamais devenir le « Seigneur » (*Rabb*); la polarité « serviteur-Seigneur » est irréductible par sa nature même, la nature du serviteur ou de la créature étant en un certain sens la raison suffisante de l'intervention divine sous l'aspect de Seigneur. L'homme ne peut « devenir Dieu » (1) ; le serviteur ne peut se changer en Seigneur ; mais il y a quelque chose dans le serviteur qui peut — non sans la grâce du Seigneur — dépasser l'axe « serviteur-Seigneur » ou « sujet-objet » et réaliser l'absolu « Soi ». Ce Soi, c'est Dieu en tant qu'indépendant de l'axe « serviteur-Seigneur » et de toute autre polarité : alors que le Seigneur est

(1) Si l'on rencontre pourtant çà et là des formulations de ce genre, c'est qu'elles sont elliptiques et ne veulent pas être prises au pied de la lettre. Quand saint Irénée parle de « devenir Dieu », il entend l'Essence, c'est-à-dire qu'il sort intellectuellement de la polarité ; sans doute, il entend aussi, et peut-être même *a priori*, une union indirecte ou virtuelle, mais qui est déjà une sorte de participation à l'Union suprême, du moins selon la perspective qui nous intéresse ici.

d'une certaine manière l'objet de l'intelligence et de la volonté du serviteur, et inversement, le Soi n'a pas d'opposé complémentaire ; Il est pur Sujet, c'est-à-dire qu'Il est son propre Objet à la fois unique et infini, et innombrable sur le plan d'une certaine relativité diversifiante. *Mâyâ*, laquelle brise et diversifie et ce Sujet et cet Objet, ne s'oppose pas au Soi, elle n'en est que l'émanation ou le prolongement en mode illusoire ; et ce mode provient de la nature même du Soi, laquelle implique la possibilité — par infinitude — d'une « réalité irréelle » ou, inversement, d'un « néant existant ». Le Soi rayonne jusque dans le néant et lui prête, si l'on peut s'exprimer provisoirement d'une façon pour le moins paradoxale, sa propre Réalité faite d'Etre, de Conscience et de Vie ou de Béatitude (1).

Donc, la voie de l'Union ne signifie nullement que le serviteur comme tel s'unisse au Seigneur comme tel, ou que l'homme finisse par s'identifier à Dieu ; elle signifie que ce quelque chose qui dans l'homme — et au-delà de son extériorité individuelle — est déjà potentiellement ou même virtuellement divin, à savoir le pur Intellect, se retire du complémentarisme « sujet-objet » et se repose dans son propre être transpersonnel, lequel, sans jamais entrer dans ledit complémentarisme, n'est autre que le Soi. A l'objection que le Soi est l'objet de l'intelligence humaine, qu'Il entre par conséquent parfaitement dans la polarité « sujet-objet », il faut répondre qu'Il l'est en tant que notion, et que l'existence de cette notion prouve précisément qu'il y a quelque chose dans l'esprit humain qui déjà « n'est autre » que le Soi ; c'est en vertu de cette mystérieuse connexion intérieure avec le Soi que nous pouvons concevoir celui-ci objectivement. S'il n'y avait pas en nous ce

(1) C'est le ternaire védantin *Sat, Chit, Ananda*. Par « Etre » nous entendonc ici, non le seul Principe ontologique — qui est *Ishwara* et non *Sat* — mais la Réalité préontologique qui s'oppose complémentairement au pôle « Connaitre » (*Chit*). Les Soufis diront pour *Chit* : *Ilm* (« Science ») ou *Shuhûd* (« Perception »), ce deuxième terme étant l'équivalent du *Sâkshin* (« Témoin ») védantin ; pour *Sat*, ils diraient : *Wujûd* (« Réalité »), et pour *Ananda* : *Hayât* (« Vie ») ou *Irâdah* (« Volonté », « Désir »).

quelque chose d'*increatum et incréabile* (1), il ne nous serait jamais possible de sortir, au centre de notre être, de la polarité « serviteur-Seigneur ».

La théologie monothéiste, de même que la doctrine des *bhaktas*, est en fait strictement solidaire de cette polarité, elle ne saurait donc la dépasser, et c'est pour cela que l'Intellect se réduira pour elle toujours à un aspect du serviteur ; son langage général et pour ainsi dire « collectif » ne saurait être celui de l'ésotérisme sapientel, en Orient pas plus qu'en Occident. Le Soi n'est concevable, en climat chrétien, que dans le cadre d'une « théo-sophie », c'est-à-dire que c'est l'élément de *sophia* qui indique la sortie du domaine des polarités et le dépassement de celles-ci ; quant aux Musulmans, ils ne diront pas que l'Intellect (*aql*) est « incréé » en son essence, mais ils diront que l'Intellect divin (*Ilm*, la « Science ») s'empare — ou se met à la place — de l'Intellect humain, ce qui métaphysiquement revient au même ; et ils s'exprimeront ainsi en conformité du *hadîth* divin selon lequel « Je (*Allâh*) serai l'oreille par laquelle il entendra, le regard par lequel il verra... » (2).

*
**

Il résulte de ce qui précède qu'il serait tout à fait faux de parler du Seigneur « et » du Soi, car Dieu est Un. Si nous parlons du Soi, il n'y a ni serviteur ni Seigneur, il n'y a que le Soi seul, dont le Seigneur et le serviteur — ou ce que nous appelons ainsi à un certain point de vue — sont des modes possibles ;

(1) *Et hoc est Intellectus* (Ekardus). « Dieu forma l'homme avec la glaise du sol, et Il insuffla dans ses narines un souffle de Vie... » (*Genèse*, II, 7.)

(2) « Dans l'Eternité — déclare le Soufi Abûl-Hasan El-Khirqânî — l'homme verra Dieu avec des yeux divins », et encore : « Je n'ai ni corps, ni langue, ni cœur, seulement Dieu, et Dieu est en moi. » — Et citons ce mot de Bayézid (Abû Yâzid El-Bisthâmi) : « Moi et Toi, cela signifie une dualité, et la dualité est une illusion, car l'Unité seule est la Vérité (*El-Haqq* = Dieu). Quand l'égo est parti, alors Dieu est en moi son propre miroir. »

et si nous parlons du Seigneur, il n'y a pas de Soi en particulier et différent du Seigneur ; le Soi est l'essence du Seigneur des mondes. Le serviteur comme tel est concerné par les Attributs seigneuriaux (*Çifât* en arabe), mais non par l'Essence (*Dhât*).

Il résulte de cela que l'homme peut parler au Seigneur, mais non le réaliser, et qu'il peut réaliser l'Essence ou le Soi, mais non lui parler ; à l'égard du Soi, il n'y a ni vis-à-vis ni interlocuteur, car le Soi ou l'Essence, répétons-le, est entièrement en dehors de l'axe « Créateur-créature » ou « Principe-manifestation », bien que, sous ce rapport, Il apparaisse comme caché dans le Créateur ; mais Il ne nous concerne alors pas en tant que créatures ou serviteurs et nous ne pouvons l'atteindre sur le plan de cette polarité, hormis la possibilité de le concevoir, possibilité accordée par le Seigneur en raison de la nature universelle de notre intelligence, et en vertu aussi de l'universalité du Soi. En d'autres termes : si nous pouvons atteindre le Soi en dehors de ladite polarité, c'est uniquement par la Volonté du Seigneur et avec son aide ; on ne peut réaliser le Soi contre le Seigneur ou contre le rapport « Seigneur-serviteur ». Ou encore : bien que ce soit l'Essence surontologique, et non le Seigneur, qui est l'objet de la réalisation unitive, celle-ci ne peut se faire sans la bénédiction du Seigneur ; et bien que ce soit l'Intellect suprapersonnel, et non le serviteur, qui est le véritable sujet de l'union, celle-ci ne peut se faire sans la participation du serviteur (1).

L'égo, qui est l'« accident », s'éteint — ou devient absolument « lui-même » — dans le Soi, qui est la « substance ». La voie, c'est retirer l'intelligence dans sa pure Substance, laquelle est pur Etre, pure Conscience et pure Béatitude.

*
**

Le sujet de la réalisation du Soi est à rigoureusement parler le Soi Lui-même, c'est-à-dire : L'Essence du serviteur « rejoint » par un détour cosmique l'Essence du Seigneur en fonction d'une sorte de « respiration divine » ; c'est en ce sens qu'il a été dit que « le Soufi n'est pas créé », ou que le processus d'union (*tawhîd*) est « un message de Lui par Lui » (1). La réalisation de l'Essence ou du Soi se fait moins à partir du serviteur qu'au travers de celui-ci ; elle se fait de Dieu à Dieu à travers l'homme, et cela est possible parce que, dans la perspective relevant du Soi — lequel n'a pas d'opposé et dont *Mâyâ* est une émanation ou une « descente » — l'homme lui-même est une manifestation du Soi et non une sorte de contraire situé sur un axe séparatif. « Il y a des chemins allant de Dieu aux hommes, — dit Abû Bakr Eç-Çaydlânî, — mais il n'y a aucun chemin de l'homme jusqu'à Dieu » : ce qui signifie, non seulement que le serviteur ne peut atteindre le Seigneur, mais aussi, que le chemin de l'Union n'est pas le fait du serviteur comme tel (2) ; par contre, quand Abû Bakr Esh-Shiblî affirme qu'« il y a dans la réalisation de Dieu (de l'Essence) un commencement de saveur mais non une fin », il fait allusion, d'une part à l'irruption de la Grâce telle qu'elle est ressentie par le serviteur, et d'autre part à l'Essence qui, elle, est infinie et par conséquent sans commune mesure avec l'espérience initiale et fragmentaire de l'homme (3).

(1) Bayézid : « On ne peut atteindre la connaissance de Dieu par la recherche, mais seuls ceux qui la recherchent la trouveront. »

(1) Dhûn-Nûn El-Miçrî : « La vraie connaissance est la connaissance de la Vérité par la Vérité, comme on connaît le soleil par le soleil lui-même. » — « Le vrai connaissant (*ârif*) n'existe pas en lui-même, mais par Dieu et pour Dieu. » — « La fin de la connaissance est que l'homme arrive au point où il a été à l'Origine. » — Bayézid : « Qui connaît Dieu par Dieu, devient immortel. »

(2) El-Junayd : « Le Soufi est quelqu'un qui devient sans attributs (personnels) et rencontre Dieu. »

(3) Bayézid : « Le connaissant reçoit de Dieu, comme récompense, Dieu Lui-même. » — « Quiconque entre en Dieu, atteint la vérité de toutes choses et devient lui-même la Vérité (*El-Haqq* = Dieu) ; ce n'est pas étonnant qu'il voie alors en lui-même, et comme si c'était lui, tout ce qui existe en dehors de Dieu. » — De même Shankarâchârya : « Le *Yogî*, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et il perçoit ainsi, par l'œil de la Connaissance, que toute chose est *Atmâ*. »

***

Au point de vue du Soi, avons-nous dit, il n'y a pas de confrontation entre un Principe et une manifestation, il n'y a que le seul Soi, le Sujet pur et absolu qui est son propre Objet ; mais, demandera-t-on, que devient alors le monde, que nous ne pouvons pourtant pas nous empêcher de percevoir ? Nous y avons répondu plus haut d'une certaine façon, mais il ne sera peut-être pas inutile d'insister sur ce point crucial : le monde est *Atmâ* — le Soi — en tant que *Mâyâ ;* il est avant tout *Mâyâ* en tant que distinct d'*Atmâ,* certes, sans quoi la distinction verbale n'existerait pas, mais étant *Mâyâ,* il est implicitement — et nécessairement — *Atmâ,* un peu comme la glace est de l'eau, ou « n'est autre » que de l'eau. Dans le Soi au sens direct ou absolu, il n'y a pas trace de *Mâyâ,* — hormis la dimension d'infinitude à laquelle nous avons fait allusion et dont *Mâyâ* procède indirectement, — mais au degré de *Mâyâ,* celle-ci « n'est autre » que le Soi (1) ;elle n'est pas le serviteur, les polarités étant dépassées. *Mâyâ* est la réverbération du Soi en direction du néant (2), ou l'ensemble des réverbérations du Soi ; les innombrables sujets relatifs « sont » le Soi sous l'aspect « Conscience » (*Chit*), et les innombrables objets relatifs sont encore le Soi, mais sous l'aspect « Etre » (*Sat*) cette fois-ci ; leurs rapports réciproques — leur « vie commune » si l'on veut — constituent la « Béatitude » (*Ananda*), mais en mode manifesté bien entendu ; c'est tout ce qui, dans le monde, est expansion, jeu ou mouvement.

Selon la perspective « serviteur-Seigneur », avons-nous dit, l'Essence est implicitement « contenue » dans le Principe ontologique, — d'où l'infinie majesté de celui-ci, (3) — mais elle est le mystère des mystères et ne nous concerne en aucune façon ; on pourrait, afin de mieux caractériser les divers angles de vision que comporte la science du surnaturel, représenter cette perspective de la discontinuité ou de la séparativité par un système de cercles concentriques, — ou de polygones si l'on préfère (1), — lesquels sont autant d'images isolees du centre. Nous avons vu que selon la perspective du Soi, tout « est » l'Essence, et que, si nous établissons néanmoins une distinction sur ce plan — notre existence nous y oblige, — c'est entre l'Essence comme telle et l'Essence en tant que « moi » ou « monde » (2) ; c'est là la perspective de la continuité, de l'homogénéité universelle ou de l'immanence, représentée par des figures telles que la croix, l'étoile, la spirale ; dans ces figures, la périphérie se trouve rattachée au centre, ou plutôt, toute la figure n'est autre qu'une extension ou un développement de ce dernier ; toute la figure est le centre, si l'on peut dire, tandis que dans les figures à éléments discontinus le centre n'est quasiment nulle part, puisqu'il est inétendu.

Maintenant, quelle est la conséquence pratique de ces données en ce qui concerne notre finalité spirituelle ? La suivante : si nous considérons l'Univers total sous le rapport de la séparativité, selon l'axe « Créateur-créature », il n'y a pas d'union possible, si ce n'est une union de « grâce » qui sauvegarde ou maintient la dualité ; mais si nous considérons l'Univers sous le rapport de l'unité d'Essence ou de Réalité, donc de l'homogénéité et de l'indivisibilité du Soi, l'union est possible, puisqu'elle « existe » *a priori* et que la séparation n'est qu'une « fissure » illusoire ; c'est cette « fissure » qui est le mystère, non l'union (3). Mais c'est un mystère négatif et transitoire, une énigme qui n'en est une qu'à son propre

(1) C'est en ce sens que, dans le *Mahâyâna,* il est dit que le *samsâra* « est » le *Nirvâna.*

(2) Le néant ne saurait exister, mais la « direction vers » le néant existe, et cette constatation est même fondamentale en métaphysique.

(3) Le « Dieu personnel » n'est autre, en effet, que la personnification de l'Essence.

(1) Dans ce cas, compte serait tenu, non de la seule existence des mondes et des microcosmes, mais aussi de leurs dimensions ou structures constitutives.

(2) Le panthéisme, c'est l'erreur d'introduire la nature d'*Atmâ-Mâyâ* dans la polarité « Seigneur-serviteur », ou de nier cette polarité sur le plan même où elle est réelle.

(3) Pour les Védantins, *Mâyâ* est en un sens plus mystérieuse — ou moins évidente — qu'*Atmâ.*

point de vue et dans les limites de sa subjectivité ; elle se résoud intellectuellement et, à plus forte raison, ontologiquement (1).

Du moment que le Paradis offre une béatitude parfaite, demanderont certains, comment et pourquoi désirer autre chose et davantage, à savoir une réalisation qui transcende le créé et réintègre l'accident individuel dans la Substance universelle ? A cette objection, qui dans certains cas psychologiques vise juste, nous répondrons qu'il s'agit, non de choisir ceci et de dédaigner cela, mais de suivre notre nature spirituelle telle que Dieu l'a voulue, ou en d'autres termes, de suivre la Grâce telle qu'elle nous concerne ; le véritable métaphysicien ne peut pas ne pas tirer les conséquences qu'implique l'envergure de son intelligence ; c'est-à-dire que l'homme suit sa « nature surnaturelle » en ce qu'elle a d'imprescriptible et avec l'aide de Dieu, mais l'homme en tant que serviteur prendra ce que le Seigneur lui accorde. Il est vrai que des Soufis, afin de souligner l'absolue transcendance de l'Union suprême, n'ont pas hésité de qualifier le Paradis de « prison » ou d'user d'autres métaphores de ce genre (2), mais ils ont appelés

(1) La solution intellectuelle étant la notion de la possibilité contradictoire ou privative, possibilité nécessairement incluse dans la Toute-Possibilité, ou dans la nature même de l'Infinitude. Il serait absurde de reprocher à cette notion d'être insuffisante, car ce qui la dépasse en évidence est de l'ordre de l'« être », non du « penser ».

(2) Pour Bayézid, « les vrais connaissants sont les ornements du Paradis, mais le Paradis est pour eux un lieu de supplice », ou encore : « Pour celui qui connaît et aime Dieu, le Paradis perd sa valeur et son éclat », ce qui métaphysiquement est d'une logique impeccable puisque, au point de vue du bonheur comme sous tout autre rapport, il n'y a pas de commune mesure entre le créé et l'Incréé. Les audaces verbales que nous rencontrons chez Bayézid et d'autres s'expliquent par un souci constant d'échapper à toute inconséquence et toute « hypocrisie » (*nifâq*), et ils ne font en somme que suivre la ligne du grand Témoignage de l'Islam : « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est le seul Dieu » ; le « Jardin », malgré son aspect positif de « proximité » (*qurb*), n'est pas Dieu, il y a donc au Paradis un élément négatif d'« éloignement » (*bu'd*), Bayézid fournit d'ailleurs la clef de son langage en précisant que « l'amour de Dieu est ce qui te fait oublier ce monde-ci et l'au-delà », et Ibrâhim ibn Adham conseille dans le même sens de renoncer à l'un comme à l'autre ; dans le même esprit, Abû Bakr El-Wâsitî estime qu'« un dévot qui cherche le Paradis pense accomplir l'œuvre de Dieu, alors qu'il n'accomplit que la sienne propre », et de même encore, Abûl-Hasan El-Khirqânî nous enjoint de « rechercher la Grâce de Dieu, car elle dépasse les terreurs de l'enfer comme les délices du Ciel. »

également cette Union « Paradis de l'Essence » (1), expression qui a l'avantage de rester conforme au symbolisme scripturaire ; le mot « Paradis » ou « Jardin » devient alors synonyme de « béatitude surnaturelle » et, si d'une part il ne spécifie aucun degré de réalité, il n'implique d'autre part aucune limitation.

Contre l'objection mentionnée plus haut, nous pourrions faire valoir également qu'il est impossible d'assigner des limites à l'amour de Dieu ; il est par conséquent déraisonnable de demander pourquoi tel esprit, ayant l'intuition de l'Essence, tend vers la Réalité qu'il pressent au travers de l'obscurité existentielle ; une semblable question est dépourvue de sens, non seulement par rapport aux aspirations « naturellement surnaturelles » du gnostique, mais aussi sur le plan de la mystique affective, où l'âme aspire à tout ce qu'elle peut concevoir au-dessus d'elle, et non à moins. Il est de toute évidence absurde de vouloir imposer des limites à la connaissance ; la rétine de l'œil capte les rayons d'astres infiniment lointains, elle le fait sans passion ni prétention, et nul n'a le droit ni le pouvoir de l'en empêcher.

Frithjof SCHUON.

---

(1) Ou « Jardin de la Quiddité » (*Jannat edh Dhât*).

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (1)

Sourate XX : T'â - H'â

Texte :

1. *T'A-HA.* 2. *Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux.* 3. *Mais seulement comme rappel pour qui redoute.* 4. *Par mode de descente de la part de Celui qui a créé la Terre et les Cieux sublimes.* 5. *Le Tout-Miséricordieux siège sur le Trône.*

Commentaire :

Le *T'â* est une désignation d'*At'-T'âhir,* le Pur (2) et le *Hâ* une désignation d'*Al-Hâdî,* le Guide. Ce qui s'explique de la façon suivante :

Le Prophète — qu'Allah répande sur lui Sa grâce unifiante ! — du fait de sa forte compassion et de sa grande affection pour son peuple, lui étant la figure de la Miséricorde et l'épiphanie de l'Amour, éprouva un désappointement devant le manque

(1) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.
(2) C'est la même signification que reçoit le *T'â* chez Al-Hallâj (*Kitâb al-Tawâsîn*, p. XXV, édit. L. Massignon. Geuthner, 1913).

d'effet de la Révélation transmise (*at-Tanzîl*) sur la foi de ses contemporains. Aussi en était-il venu à l'imputer à quelque « reste de son âme naturelle » (*al-baqîyah*) (non-purifiée et non-transformée empêchant l'expression vraie et intégrale de l'exhortation divine), — point que nous avons déjà mentionné à propos du verset : « Peut-être t'en prendras-tu à ton âme à suivre les traces qu'ils ont laissées... » (1). Alors il abonda en exercices spirituels (*riyâd'ah*) veillant une grande part de ses nuits et arrivant à faire saigner ses pieds par suite de la tenue verticale et immobile en prière. Or Allah l'instruisit de ce qu'il en était : « Leur manque de foi ne t'est pas imputable à toi, mais à eux-mêmes. L'épaisseur de leur voile (naturel) a rendu inexistante leur qualification (spirituelle) ; il n'est donc pas question d'une subsistance de ton âme naturelle ou d'un reste de ton égoïté ; ou encore de quelque déficience ou incapacité d'exercer ta fonction de guide, tel que tu l'as cru. N'accable donc pas ton âme ! » Le Prophète fut « appelé » alors par deux noms qui comptent parmi les Noms d'Allah et qui attestent ainsi qu'il est exempt des deux défauts susmentionnés : un reste d'âme impure (*wujûdu-l-baqiyah*) et l'incapacité de guider (*al-quçûru ani-l-hidâyah*). On lui dit donc : « O, *Pur* de la souillure d'un reste d'âme naturelle ! O *Guide !* Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux, ni pour que tu t'accables par des exercices, mais pour avertir ceux qui ont un cœur doux et la prédisposition à le recevoir. Pour cela il fallait seulement que tu possèdes la clarté (*aç-çafâ*) et la pureté *at'-t'ahârah*) ; or ces deux choses ont été réalisées en toi, par la grâce d'Allah, et tu es parfaitement accompli ; le but des efforts spirituels ne saurait être que l'obtention de ces deux choses déjà présentes en toi par le fait de l'épiphanie des deux Noms divins précités. Pourquoi devrais-tu donc t'accabler encore ? Si ta guidance n'opère pas dans le cas de ces êtres, c'est du fait de la « dureté » (*qaswah*) de leurs cœurs,

(1) Coran XVIII, Sourate de la Caverne, 6. Effectivement l'auteur y a déjà traité ce point d'histoire de la révélation du Coran.

qui est l'opposé de la « crainte » (*khachyah*) et de la douceur (*lîn*) conditionnant l'aboutissement de ton message, non pas en raison de quelque déficience en toi.

On peut aussi interpréter le monogramme de cette sourate comme une forme de « serment » prêté au moyen des deux Noms mentionnés — à la place de la forme d'« appel » dont nous venons de parler — ce qui veut dire qu'Allah a juré par les deux Noms par lesquels Il avait éduqué Son Prophète et par lesquels Il s'était révélé à lui, pour lui conférer en mode théophanique la sainteté (*at-tazkîyah*) et le détachement de toute chose (*at-takhlîyah*), que le but de cet envoi révélateur (*inzâl*) est non pas la fatigue et la peine, mais la réalisation des effets des deux Noms en lui ; nul besoin donc de renchérir sur les efforts spirituels.

C'est dans un sens analogue qu'il faut comprendre la désignation de la Famille de Muhammad comme « Famille de T'A-HA (*âlu T'A-HA*) (1), et il faut donc compter que la même chose s'est réalisée dans leur propre cas par des théophanies du ressort de ces deux Noms.

« Par mode de descente de la part de Celui qui a créé la Terre et les Cieux sublimes. Le Tout-Miséricordieux siègea sur le Trône. »

Le sens en est : Nous l'avons révélé par une descente graduelle de la part de Celui qui est qualifié par tous les attributs de Beauté et de Majesté, et ton essence participe de tous ces attributs, sans quoi tu ne pourrais le recevoir et le porter, car l'effet à lieu nécessairement s'il est en affinité avec le point de destination tel qu'il l'est avec le point de départ. Son origine étant l'Essence qualifiée par tous les Noms Excellents (*al-Asmâu-l-Husnâ*) sa destination doit également être qualifié par les dits Noms. De même qu'Il a créé les Cieux et la Terre, c'est-à-dire le monde des esprits et le monde des corps, qui est le Corps absolu, et les a posés comme voiles

(1) Le vocable *T'âhâ*, comme celui de *Yâsin*, est un des noms du Prophète.

de Sa Majesté recouvrant Sa Beauté, de même Il t'a voilé par les « cieux » de tes degrés cachés (*ghuyûb*) — qui sont les 7 voiles de ton être spirituel et les degrés de ta perfection — et par la « terre » de ton côté manifeste (*chahâdah*) — qui est ton corps.

« Le Tout-Miséricordieux » (*Ar-Rahmân*), c'est-à-dire ton Seigneur le Majestueux (*al-Jalîl*) caché sous les voiles des créatures en raison de Sa Majesté, est le Beau (*al-Jamîl*) qui se manifeste par la Beauté de la Miséricorde sur le Tout, car nulle chose ne peut se passer de la Miséricorde du Tout-Miséricordieux (*ar-Rahmatu-r-rahmâniyyah*) sans laquelle elle ne serait même pas existentiée : c'est pour cette raison, du reste, que c'est *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) qui fut spécifié ici et non *ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux), l'Emanation (*al-Fayd*) ne pouvant se répandre sur le Tout si ce n'est de la part du Tout-Miséricordieux (1). Or de même qu'Il siège sur le Trône de l'Existence du Tout par la manifestation de l'attribut de la Toute-Miséricorde sur l'Existence du Tout, et par la manifestation des effets de cette miséricorde — ce qui constitue l'Emanation générale envers toutes les choses existantes, de même Il siège sur le Trône de ton cœur en s'y manifestant par tous Ses attributs et par l'aboutissement de leurs effets à toutes les créatures, et tu devins ainsi « miséricorde pour les mondes » (Cor. *21*, 107) et ta fonction prophétique fut universelle et terminale. Le sens de son « équilibre sur le Trône » (*al-istiwâ*) est Sa manifestation d'une façon égale et parfaite sur ce trône, car pour se manifester intégralement la Miséricorde ne pourrait s'adapter à un autre support que celui-ci, et Lui ne pourrait donc siéger et Se tenir en parfaite égalité que sur ce Trône. Du reste si, comme on le sait, le Prophète n'avait pas d'ombre, c'est du fait que de son essence personnelle avec ses attributs ne subsistait aucun « reste naturel » (*baqiyyah*) qui ne fut réalisé selon la Vérité Suprême (*al-Haqq*) par la permanence après l'extinction complète.

(1) Sur les deux formes de « miséricorde » correspondant aux deux noms divins en cause, cf. *E.T.*, mars-avril 1963, p. 83 et nov.-déc. 1963.

Sourate XXVI : Les Poêtes

Texte :

1. T'A-SIN-MIM. 2. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 3. *Peut-être tourmentes-tu ton âme parce qu'ils ne sont pas croyants.* 4. *Si Nous voulons, Nous faisons descendre sur eux du Ciel un Signe devant lequel leurs cous resteront courbés.*

Commentaire :

T'â est une désignation d'*At'-T'âhir*, le Pur (1), *Sin* une désignation d'*As-Salâm*, le Pacifique, le Préservateur, et *Mim* une désignation d'*Al-Muhît'*, l'Enveloppant des Choses par la Science (*bi-l-Ilm*) (2).

Le « Livre Explicite » dont ces Noms divins et ces Attributs constituent les « Signes », est l'Etre Mohammadien Parfait (*al-Mawjûdu-l-Muhammadiyyul-Kâmil*) doué de la vertu démonstrative et de la sagesse. On se rappellera ici le vers du Commandeur des Croyants (*Alî*) disant :

« Et en toi se trouve le Livre Explicite
« Par les Lettres duquel se manifeste l'Implicite » (3).

Le sens du verset sera conforme à ce qui a été dit précédemment au sujet du monogramme *T'â-Hâ* (souraпte XX) : Lorsque l'Envoyé d'Allah — qu'Allah répande sur lui la Paix — eut vu que ses contemporains n'acceptaient pas sa lumière directrice et son exhortation, pensa que cela lui était imputable à lui et non pas à eux ; il multiplia donc ses exercices et ses efforts, ainsi que sa concentration extinctive dans la contemplation. Alors il lui fut révélé ceci : « Les trois qualités (représentées par les trois Noms sus-indiqués) à savoir :

(1) Cf. Le commentaire de la sourate XX : *T'â-Hâ*.
(2) Chez Al-Hallâj (*ibid.*), le *Sin* est un symbole de gloire divine (*sanâ*) ; le *Mim* n'y figure pas comme élément des monogrammes du groupe *T'â-Sin* (il y est question à un moment : a) 15°, seulement en tant qu'élément constitutif du nom « Mohammad »). — Dans le présent commentaire d'Al-Qachânî le *Mim* représente par métonymie aussi bien le nom divin *Al-Muhît'* que son attribut de Science, *al-Ilm*.
(3) Ou le Sous-entendu (*al-Mud'mar*).

La « pureté » (*at'-t'ahârah*) de toute souillure de « reste psychique » (*baqiyyah*) qui pourrait empêcher l'effet voulu sur les autres âmes ;

L'« intégrité » ou l'« exemption de défaut » (*as-salâmatu ani-n-naqç*) dans sa prédisposition personnelle, quant à ce qui est d'importance ; enfin, la « perfection totalisante » (*al-kamâlu-ch-châmilu*) de tous les dégrés par la « science » (*al-ilm*), tout cela constitue les qualités mêmes du « Livre » de ton être essentiel (*dhât*) qui explicite toute perfection et tout degré, car ton être essentiel est qualifié de toutes les qualités divines et concentre toutes les significations des Noms divins : par conséquent « ne tourmente pas ton âme », c'est-à-dire ne la détruis pas, « en la maintenant sur les traces des mécréants » (1) par de trop épuisants efforts, car l'insuccès n'est imputable qu'à eux seuls, soit du fait d'un voile de nature grossière (*chiddatu-l-hijâb*) (recouvrant leur cœur), soit du fait d'un manque de qualification de fond (*adamu-l-isti'dâd*) (2).

Le sens de « peut-être » dans les paroles du verset disant « peut-être te tourmentes-tu trop » sont une suggestion de pitié à l'égard de son âme menacée d'être abîmée pour la seule raison de l'incroyance des auditeurs.

« Si Nous voulons, Nous faisons descendre sur eux du Ciel » — c'est-à-dire du Monde supérieur — tout en te confirmant toi, une puissance réductrice qui fasse courber devant elle leurs cous et qu'ils soient assujettis, soumis, se soumettant, tout au moins extérieurement, alors que la foi n'aurait pas pénétré dans leurs cœurs, comme ce fut le cas le Jour de la Victoire (à la Mekke). La foi étant une affaire de cœur, leur Islam ne sera montré que du fait de la force réductrice qui les obligera à chercher un abri salutaire.

(1) Ces termes sont une référence au passage parallèle de la sourate de la Caverne (Cor. XVIII, 6), déjà signalé dans le Commentaire de la sourate XX : *T'â-Hâ*.
(2) Le commentaire envisage ici deux explications de l'inacceptation du message prophétique par les contemporains, mekkois surtout : un obstacle venant en quelque sorte du côté formel de l'être et consistant dans un voile naturel dont le rôle peut être plus ou moins temporaire, et un autre obstacle

Sourate XXVII : Les Fourmis

Texte :

1. T'A-SIN. *Celles-là sont les Signes du Coran et d'un Livre Explicite.* 2. *Guidance et annonciation pour les croyants,* 3. *qui font la Prière, qui acquittent l'Aumône obligatoire, et qui, au sujet de la Vie Dernière, ont la certitude.*

Commentaire :

T'â-Sîn, c'est-à-dire « celles-là » — ou les qualités importantes montionnées dans (la sourate XXVI) *T'â-Sîn-Mîm* et dont les principes sont la « pureté » (*at'-t'ahârah*) des attributs de l'âme individuelle et l'« exemption » (*as-salâmah*) de défauts dans la prédisposition personnelle — « sont les Signes du Coran », c'est-à-dire de l'Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) qui est la prédisposition d'excellence, totalisatrice de toutes les perfections à l'intérieur, signes qui, lorsqu'ils paraissent à l'extérieur en passant à l'acte, dans la Résurrection Majeure, devient Forcan. Les Paroles « guidance et annonciation » (*huden wa buchrâ*) occupent en ce cas la place du *Mîm* (= la Science) dans *T'â-Sîn-Mîm,* car la « guidance » vers la Vérité et l'« annonciation » de l'Union finale (*al-Wuçûl*), n'ont lieu qu'après la perfection en Science. La fonction de diriger les autres pour les rendre parfaits supposant ainsi la possession de la science qui est « la perfection », la mention de celle-là supplée à la mention de celle-ci.

La « guidance » et l'« annonciation » sont dans ce texte deux états prédicatifs de « celles-là » (*tilka*) qui indiquent les qualités relevées déjà à propos de *T'â-Sîn-Mîm,* et veulent dire ainsi « guidant (*hâdien*) et portant annonciation (*mubachchiren*) aux croyants », c'est-à-dire à ceux qui possèdent la certitude quant à la Science de l'Identité (*ilmu-t-Tawhîd*).

« Ceux qui font la Prière (*aç-Çalât*) », il s'agit de la « Prière de présence et de scrutation » ;

d'une nature plus mystérieuse et aux modalités fort complexes tenant à la prédisposition des êtres.

« Et qui acquittent l'Aumône obligatoire (*az-Zakât*) », il s'agit de la « purification » (1) des attributs psychiques, résultat qu'ils obtiennent par (*al-mujâhadah*) ;

« Et qui au sujet de la Vie Dernière » c'est-à-dire au sujet de la Station de la Contemplation (*maqâmu-l-Muchâhadah*) « ont la certitude ». Ceci veut dire que dans l'état d'intuition (*al-mukâchafah*) ils sont sûrs d'avoir la Vision directe (*al-mu'âyanah*), et l'Envoyé divin les guide vers celle-ci et leur fait l'annonciation du Paradis de l'Essence (*Jannatu-dh-Dhât*) et de la Délivrance Suprême (*al-Fawzu-l-Azhîm*).

Sourate XXVIII : Le Récit

Texte :

1. T'A-SIN-MIM. 2. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 3. *Nous te réciterons au sujet de Moïse et du Pharaon une histoire dite selon la vérité, à l'intention d'un peuple de gens qui croient.*

Commentaire :

(Aucun commentaire sur ces trois versets dont les deux premiers sont identiques aux deux premiers de la sourate XXVI : Les Poètes.)

(à suivre.)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. Vâlsan.

(1) L'aumône obligatoire est désignée par le terme *zakât* qui signifie « purification » et s'entend aussi bien comme purification sacrificielle de l'âme des propriétaires des biens, que comme purification des biens eux-mêmes (l'acquittement de l'aumône légale assure la prospérité et la fécondité des biens et il est remarquable, sous ce rapport, que la racine *zakâ* exprime aussi une idée de « croître »).

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

Par ce qui suit, nous voulons attirer le regard sur certaines fissures de la science moderne et les juger au moyen des critères que nous prête la cosmologie au sens traditionnel de ce terme. On sait que le mot grec *kosmos* signifie ordre, ce qui implique les idées d'unité et de totalité. La cosmologie est donc la science du monde en tant que celui-ci reflète sa cause unique, l'Etre. Cette réflexion de l'incréé dans le créé se présente nécessairement sous des aspects divers, et même sous des faces indéfiniment variées, dont chacune a quelque chose d'entier et de total, en sorte qu'il y a de multiples visions du cosmos également possibles et justes, et découlant toutes des mêmes principes universels et immuables.

Ces principes, en raison de leur universalité même, sont essentiellement inhérents à l'intelligence humaine en ce qu'elle a de plus profond ; mais ce pur intellect n'est « dégagé », en général et chez l'homme prédisposé, qu'avec l'aide d'éléments surnaturels que seule une tradition spirituelle authentique et complète peut fournir. C'est dire que toute cosmologie réelle se rattache à une révélation divine, même si l'objet qu'elle considère et le mode de son expression se situent apparemment en dehors du message que cette révélation apporte.

Tel est le cas, notamment, de la cosmologie chrétienne, dont l'origine paraît à première vue hétéroclite, puisqu'elle se réfère d'une part au récit biblique de la création, tout en se fondant, d'autre part, sur l'héritage des cosmologues grecs ; s'il y a là un certain éclecticisme, il convient de souligner qu'il est providentiel, car les deux sources dont il s'agit se complètent l'une l'autre d'une manière harmonieuse, la première ayant la forme d'un mythe et l'autre celle d'une doctrine à expression relativement

rationnelle, donc neutre au point de vue du symbolisme ou de la perspective spirituelle.

D'ailleurs, il ne peut y avoir de syncrétisme que là où il y a mélange, donc confusion des plans et des modes d'expression ; or, le mythe biblique de la création et la cosmologie grecque ne présentent pas des perspectives formellement incompatibles et ne font pas double emploi, comme ce serait le cas si l'on tentait de mélanger la cosmologie bouddhique, par exemple, avec l'enseignement imagé de la Bible. Le mythe biblique revêt la forme d'un drame, d'une action divine qui paraît se dérouler dans le temps, distinguant le principiel et le relatif par un « avant » et un « après » ; la cosmologie grecque, elle, correspond à une vision essentiellement statique des choses ; elle décrit l'édifice du monde tel qu'il est « maintenant et toujours », comme une hiérarchie de degrés d'existence, dont les échelons inférieurs sont conditionnés par le temps, l'espace et le nombre, tandis que les degrés supérieurs se situent hors de la succession temporelle et des limites spatiales ou autres. Cette doctrine se présente donc tout naturellement — et providentiellement — comme un commentaire scientifique du symbolisme scripturaire.

Le mythe biblique est révélé ; mais la cosmologie grecque n'est pas non plus d'origine purement humaine ; même chez Aristote, ce lointain fondateur du rationalisme occidental, certaines bases, telles par exemple sa distinction de la forme (*eïdos*) et de la matière (*hylé*) proviennent indubitablement d'une connaissance suprarationnelle, donc intemporelle et sacrée. Aristote traduit cette sagesse en une dialectique homogène, et sa dialectique est valable parce que la loi inhérente à la pensée reflète à sa manière la loi de l'existence ; en même temps, il ne démontre la réalité que dans la mesure où elle se définit logiquement. Platon et Plotin vont beaucoup plus loin ; ils dépassent la cosmologie « objectivée » d'Aristote, restituant au symbolisme toute sa portée suprarationnelle. La cosmologie chrétienne emprunta la pensée analytique à Aristote, mais c'est chez Platon qu'elle puisa la doctrine des archétypes qui justifie le symbolisme et confirme la primauté de l'intuition intellectuelle sur la pensée discursive.

La clef de voûte de toute cosmologie chrétienne, et l'élément crucial qui rend possible l'alliage du mythe biblique et de l'héritage grec, c'est la doctrine évangélique du Logos en tant que source de l'existence et de la connaissance. Cette doctrine, qui en soi dépasse le niveau de la cosmologie — les Evangiles ne comportent guère d'éléments cosmologiques — n'en constitue pas moins l'axe spirituel de celle-ci ; c'est par elle que la science du créé se rattache à la connaissance de l'incréé. C'est donc par son lien avec la métaphysique — contenue dans ce cas dans la doctrine johanique du Verbe — que la cosmologie reste en accord avec la théologie ; avant d'être une *ancilla theologiae* elle est un prolongement de la gnose.

On peut en dire autant de toutes les cosmologies traditionnelles et en particulier de celles d'appartenance islamique et judaïque ; leur axe immuable sera toujours une doctrine révélée de l'Esprit ou de l'Intellect, que celui-ci soit conçu comme incréé (tel le Verbe) ou comme créé (tel l'Intellect premier) ou comme ayant deux faces, l'une créée et l'autre incréée (1).

On sait qu'il y eut de fréquents échanges entre les cosmologues chrétiens, musulmans et juifs, et il y en a certainement eu entre les cosmologues hellénisants et ceux de certaines civilisations asiatiques ; mais il va sans dire — et Guénon y a insisté — que la parenté de toutes les cosmologies traditionnelles n'a rien à voir, en général, avec des emprunts historiques, car il y a d'abord la nature des choses et ensuite la connaissance intuitive ; cette connaissance, nous l'avons dit, doit être vivifiée par une science sacrée, le dépôt écrit et oral d'une révélation divine ; quoi qu'il en soit, tout est contenu en définitive dans notre âme même, dont les ramifications inférieures s'identifient au domaine des sens et dont la racine atteint l'Etre pur et l'Essence suprême, de sorte que l'homme

(1) Ainsi qu'Ibn 'Arabi l'affirme de *ar-Rûh*, l'Esprit universel, en accord avec certaines formulations koraniques. Quant à l'Intellect premier (*Nous*) de Plotin, on peut également le considérer sous ces deux aspects, la doctrine plotinienne des émanations divines ne comportant d'ailleurs pas la distinction créé-incréé.

saisit en lui-même l'axe du cosmos. Il en « mesure » toute la dimension « verticale », et sous ce rapport sa connaissance du monde peut être adéquate, en dépit du fait qu'il ignorera toujours beaucoup — ou presque tout — de son extension « horizontale ». Il est donc parfaitement possible que la cosmologie traditionnelle comporte, comme elle le fait, des connaissances réelles, et incomparablement plus vastes et plus profondes que celles que nous offrent les sciences empiriques modernes, tout en gardant des opinions enfantines — ou plus précisément « humaines » — sur des réalités d'ordre physique.

*
**

La cosmologie occidentale est tombée en disgrâce à partir du moment où l'ancien système géocentrique du monde fut remplacé par le système héliocentrique de Copernic. Pour que cela fût possible, il fallait que la cosmologie ait été réduite à la seule cosmographie ; on confondait ainsi la forme avec le contenu, et l'on rejetait l'un avec l'autre. En réalité, la conception médiévale du monde physique, de son ordonnance et de son extension, ne correspondait pas seulement à une vision naturelle — et par là même réaliste — des choses, elle exprimait en même temps un ordre spirituel, où l'homme avait sa place organique.

Arrêtons-nous un instant à cette vision du monde, telle que nous la connaissons notamment par l'œuvre poétique de Dante (2). Les cieux planétaires avec le ciel des étoiles fixes, qui les entoure, se présentaient comme autant de sphères concentriques, « d'autant plus vastes qu'elles possèdent plus de vertu », comme explique Dante, et dont la limite extrême, le ciel invisible de l'Empyrée, s'identifiait à la fois avec l'espace total et la durée pure : spa-

(2) On a beaucoup discuté la question de savoir si la Divine Comédie était influencée par un modèle islamique ; en soi la chose est possible, mais elle n'est point nécessaire, puisque le symbolisme dont il s'agit résulte des réalités spirituelles décrites et du système ptoléméen commun aux civilisations chrétienne et musulmane du moyen âge.

tialement, il représente une sphère au rayon indéfini, et temporellement, il est l'arrière-fond de tout mouvement : sa rotation continue entraîne avec elle tous les mouvements inférieurs, qui se mesurent par rapport à elle, sans qu'on puisse la mesurer elle-même d'une manière absolue, car le temps ne peut se diviser qu'en se référant aux jalons d'un mouvement dans l'espace.

Ces sphères symbolisent les états supérieurs de la conscience et plus exactement des modalités de l'âme qui, tout en étant encore contenus dans l'individualité intégrale, sont de plus en plus irradiés par l'Esprit divin. C'est l'empyrée, le « seuil » entre le temps et le non-temps, qui représente la limite extrême du monde individuel ou formel, et c'est en franchissant cette limite que Dante a une vision nouvelle et en quelque sorte inverse de l'ordre cosmique : jusque-là, la hiérarchie de l'existence, qui va du corporel au spirituel, s'exprime par un élargissement graduel de l'espace, le contenant étant la cause et le maître du contenu ; maintenant, l'Etre divin se révèle comme le centre autour duquel les anges évoluent en des chœurs de plus en plus proches. En réalité, il n'y a pas de symétrie entre les deux ordres, planétaire et angélique, car Dieu est à la fois le centre et le contenant des choses ; c'est l'ordre physique uniquement, celui des cieux étoilés, qui représente le reflet inverse de l'ordre supérieur.

Quant aux cercles de l'enfer, que Dante (3) décrit comme un entonnoir s'enfonçant dans la terre, jusqu'au « point vers lequel tend toute pesanteur », ils ne sont pas le reflet inverse mais le contraire des sphères célestes, leur renversement en quelque sorte, tandis que la montagne du purgatoire, dont le poète nous dit qu'elle est formée de la terre que Lucifer refoula lors de sa chute vers le centre de la gravité,

(3) Pour ce qui est de la localisation symbolique des enfers, les auteurs médiévaux diffèrent et se contredisent apparemment : pour Dante, ils se situent sous la terre, ce qui signifie qu'ils correspondent à des états inférieurs ; pour d'autres, et notamment pour certains cosmologues musulmans, ils se trouvent « entre le ciel et la terre », c'est-à-dire dans le monde subtil.

est à proprement parler une compensation de l'enfer. Par cette localisation de l'enfer et du purgatoire, Dante n'entendait pas faire de la géographie ; il ne se trompait pas sur le caractère provisoire du symbolisme, bien qu'il ait manifestement cru au système géocentrique de Ptolémée.

Le système héliocentrique comporte lui-même un symbolisme évident, puisqu'il fait coïncider la source de la lumière et le centre du monde. Sa redécouverte par Copernic (4) ne produisit cependant aucune nouvelle vision spirituelle du monde ; elle était comparable à la dangereuse vulgarisation d'une vérité ésotérique. Le système héliocentrique était sans commune mesure avec l'expérience subjective des gens, l'homme n'y avait pas de place organique ; au lieu d'aider l'esprit humain à se dépasser et de considérer les choses en fonction de l'immensité du cosmos, il ne favorisa qu'un prométhéisme matérialiste qui, loin d'être surhumain, finit par devenir inhumain.

*
**

A rigoureusement parler, il n'existe pas de cosmologie moderne, en dépit de l'abus de langage d'appeler « cosmologie » la science moderne de l'univers sensible ; en effet, la science moderne de la nature se limite expressément au seul domaine corporel, qu'elle isole de l'ensemble du cosmos, en considérant les choses dans leur pure phénoménalité spatiale et temporelle, comme si la réalité suprasensible avec ses différents niveaux n'était qu'un néant, et comme si elle n'était pas connaissable grâce à l'intellect, auquel elle est analogiquement inhérente en vertu de la correspondance entre le macrocosme et le microcosme. Mais le point sur lequel nous voulons insister ici, est le suivant : le scientisme est un objectivisme, lequel entend être mathématique et exclusif ; de ce fait, il se comporte comme si le sujet humain n'existait pas, ou comme si ce sujet n'était pas le

(4) Car il ne s'agit pas d'une découverte sans précédents. Copernic se réfère lui-même à Nicétas de Syracuse et à certaines citations de Plutarque.

miroir subtil indispensable à l'apparition phénoménale du monde ; on ignore délibérement que le sujet est le garant de la continuité logique du monde et, de par son essence intellectuelle, le témoin de toute réalité objective.

En fait, la connaissance « objective », donc indépendante des « subjectivités » particulières, suppose des critères immuables, et ceux-ci ne sauraient exister s'il n'y avait pas, dans le sujet individuel luimême. un arrière-fond impartial, un témoin qui le transcende, à savoir précisément l'intellect. En définitive, la connaissance du monde suppose l'unité sousjacente du sujet connaissant, de sorte qu'on pourrait dire de la science volontairement agnostique ce que maître Eckart dit des athées : « plus ils blasphèment Dieu, plus ils le louent » ; plus la science affirme un ordre exclusivement « objectif » des choses, plus elle manifeste l'unité sousjacente de l'esprit ; elle le fait indirectement et inconsciemment, et malgré elle, c'est-à-dire à l'encontre de ses propres principes, mais enfin elle proclame à sa manière ce qu'elle entend nier. Dans la perspective scientiste, le sujet humain total, qui est à la fois sensibilité, raison et intellect, est illusoirement remplacé par la seule pensée mathématique. « Tout vrai progrès de la science de la nature », écrit un savant de notre siècle (5), « consiste en ce qu'elle se dégage de plus en plus de la subjectivité, qu'elle fasse ressortir de plus en plus clairement ce qui existe indépendamment de la conception humaine, sans se soucier du fait que le résultat n'ait plus qu'une lointaine resssemblance avec ce que la perception originelle a pris pour réel ». Selon cette déclaration, qui fait autorité, la subjectivité dont il s'agit de se défaire ne se réduit pas à l'immixtion d'accidents sensoriels et d'impulsions émotives dans l'ordre des connaissances objectives ; c'est toute la « conception humaine » des choses, donc à la fois la perception immédiate par les sens et son assimilation spontanée par l'imagination qui sont en cause ; seule la pensée mathématique est censée être objective ou vraie. Celle-ci permet en effet un maximum de généralisation tout en restant liée au nombre, de sorte qu'on peut la vérifier sur le plan quantititatif ; elle n'englobe cependant pas toute la réalité telle que nous la communiquent les sens : elle en fait un tri, et le préjugé scientifique dont nous venons de parler considère comme irréel tout ce que ce tri élimine. C'est ainsi que les qualités sensibles appelées « secondaires », telles que les couleurs, les odeurs, les saveurs et les sensations de chaud et de froid, sont considérées comme des impressions subjectives n'impliquant aucune qualité objective, ou n'ayant d'autre réalité que celle qui appartient à leurs causes physiques indirectes, par exemple, pour ce qui est des couleurs, aux diverses fréquences des ondes lumineuses : « Dès qu'on admet qu'en principe les qualités sensibles ne peuvent pas être considérées telles quelles comme les qualités des choses ellesmêmes, la physique nous offre un système entièrement homogène et certain, système qui répond à toutes les questions sur ce qui est réellement sousjacent à ces couleurs, sons, chaleurs, etc. » (6). Cette homogénéité, qu'est-elle sinon le résultat d'une certaine réduction des aspects qualitatifs de la nature à des modalités quantitatives ? La science moderne nous invite donc à sacrifier une bonne partie de ce qui fait pour nous la réalité du monde, et elle nous offre en revanche des schémas mathématiques, dont le seul avantage est de nous aider à manier la matière sur son propre plan, celui de la quantité.

Le triage mathématique de la réalité n'élimine pas seulement les qualités « secondaires » de la perception, il écarte aussi ce que les philosophes grecs et les scholastiques appellent la « forme », c'est-à-dire le « sceau » qualitatif qu'imprime dans la matière l'essence unique d'un être ou d'une chose. Pour la science moderne, la forme essentielle n'existe pas : « Quelques rares aristotéliciens », écrit un théoricien de la science moderne (7), « pensent peut-être encore pouvoir atteindre intuitivement, dans quelque illu-

(5) James Jeans, *Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis*, Stuttgart 1935.

(6) B. Bavink, *Hauptfragen der heutigen Naturphilosophie*, Berlin 1928.

(7) Josepf Geiser, *Allegemeine Philosophie des Seins und der Natur*, Münster i.W. 1915.

mination par l'intellect agent, les idées essentielles des choses de la nature ; mais ce n'est là qu'un beau rêve... Les essences des choses ne peuvent pas être contemplées, elles doivent être découvertes par l'expérience, au moyen d'un pénible travail d'investigation... ». A ceci, un Plotin, un Avicenne ou un saint Albert le Grand répondraient qu'il n'y a rien de plus évident dans la nature que les essences des choses, puisqu'elles se manifestent dans les « formes » mêmes. Seulement, celles-ci ne peuvent être découvertes par un « pénible travail d'investigation » ni mesurées quantitativement ; mais l'intuition qui les saisit s'appuie directement sur la perception sensible et sur l'imagination en tant que celle-ci synthétise les impressions reçues de l'extérieur.

D'ailleurs, qu'est-ce donc que cette raison humaine qui cherche à saisir les essences des choses « par un pénible travail d'investigation » ? Ou bien cette raison est vraiment capable d'atteindre son objet, ou elle ne l'est pas ; or nous savons qu'elle est limitée, mais nous savons également qu'elle peut concevoir des vérités indépendantes des individus, qu'il se manifeste donc en elle une loi universelle. Si l'intelligence humaine n'est pas seulement de la « matière organisée », — et elle ne serait alors pas de l'intelligence, — c'est qu'elle participe nécessairement à un principe transcendant. Sans entrer dans des discussions philosophiques sur la nature de la raison, nous pouvons comparer la relation qui existe entre elle et sa source supra-individuelle — que la cosmologie médiévale appelle « intellect agent » et dans un sens plus général « intellect premier » — à la relation d'un reflet à sa source lumineuse, et cette image sera à la fois plus vaste et plus juste que n'importe quelle définition philosophique : un reflet est toujours limité par la nature de son plan de réflexion, — et dans le cas de la raison, ce plan est le mental et plus généralement la psyché de l'homme, — mais la nature de la lumière reste essentiellement la même, dans sa source comme dans son reflet ; il en est ainsi également de l'esprit, quelles que soient les limites formelles qu'un plan de réflexion lui prête. Or, l'esprit est essentiellement et entièrement connaissance ; il ne subit en lui-même aucune contrainte étrangère et rien

ne saurait en principe l'empêcher de se connaître lui-même et de connaître en même temps toutes les possibilités contenues en lui. C'est là l'accès, non pas à la structure matérielle des choses en particulier et en détail, mais à leurs essences permanentes.

***

Toute vraie connaissance cosmologique se fonde sur les aspects qualitatifs des choses, c'est-à-dire sur les « formes » en tant que celles-ci sont la marque de l'essence. De ce fait, la cosmologie est à la fois directe et spéculative, car elle saisit les qualités des choses d'une manière immédiate, sans les mettre en doute, tout en les dégageant de leurs attaches particulières pour les considérer à leurs différents niveaux de manifestation. L'univers livre ainsi son unité interne et montre en même temps une variété irisante d'aspects et de dimensions. Souvent, cette vision des choses a quelque chose de poétique, ce qui n'est évidemment pas à son détriment, car toute vraie poésie comporte un pressentiment de l'harmonie essentielle du monde ; c'est en ce sens que Mahomet a pu dire : « Certes, il y a une part de sagesse dans la poésie ».

Si l'on peut reprocher à cette vision du monde d'être plus contemplative que pratique et de négliger les connexions matérielles des choses, — ce qui en réalité ne saurait être un reproche, — on peut en revanche dire du scientisme qu'il vide le monde de tout son suc qualitatif. La vision traditionnelle des choses est avant tout « statique » et « verticale » : elle est statique parce qu'elle se réfère aux qualités constantes et universelles, et elle est verticale en ce sens qu'elle rattache l'inférieur au supérieur, l'éphémère à l'impérissable. La vision moderne, par contre, est foncièrement « dynamique » et « horizontale » : ce n'est pas le symbolisme des choses qui l'intéresse, mais leur enchaînement matériel et historique.

Le grand argument en faveur de la science moderne de la nature, — un argument qui compte beaucoup aux yeux de la foule, quelles que soient les réserves que puissent faire les hommes de science eux-mêmes,

— c'est son application technique ; celle-ci, croit-on, prouve la validité des principes scientifiques (8), comme si une efficacité fragmentaire et à certains égards problématique était une preuve de valeur intrinsèque et totale. En réalité, la science moderne présente un certain nombre de fissures qui ne sont pas seulement dues au fait que le monde des phénomènes est indéfini, et qu'aucune science ne saurait donc l'épuiser ; elles dérivent surtout de l'exclusivisme même de cette science, de son ignorance systématique de toutes les dimensions non corporelles de la réalité. Ces fissures se manifestent jusque dans les fondements de la science moderne, et dans des domaines d'une apparence aussi « exacte » que celle de la physique ; elles sont béantes dans les disciplines étudiant les formes de la vie, sans parler de la psychologie, où un empirisme relativement valable dans l'ordre physique empiète bizarrement sur un domaine étranger. Ces fissures, qui n'affectent pas que le seul domaine théorique, sont loin d'être inoffensives ; elles représentent au contraire, dans leurs conséquences techniques, autant de germes d'une catastrophe.

Du fait que la conception mathématique des choses participe inévitablement du caractère schématique et discontinu du nombre, elle néglige tout ce qui, dans l'immense tissu de la nature, est fait de pure continuité et de relations subtilement maintenues en équilibre. Or, la continuité et l'équilibre existent avant le discontinu et avant la crise ; ils sont plus réels que ceux-ci, et incomparablement plus précieux.

***

En physique moderne, l'espace où se meuvent les astres, de même que l'espace traversé par les trajectoires des corps les plus petits tels que les électrons, est conçu comme un vide. La définition purement mathématique des relations spatiales et temporelles entre divers corps ou corpuscules s'en trouve facilitée. En réalité, un « point » corporel « suspendu » dans un vide total serait sans relation aucune avec tous les autres « points » corporels ; il retomberait pour ainsi dire dans le néant. On parle bien de « champs de forces », mais par quoi ces champs sont-ils supportés ? L'espace totalement vide ne saurait exister ; il n'est qu'une abstraction, une idée arbitraire qui montre seulement où la pensée mathématique peut aboutir lorsqu'elle est artificiellement détachée de l'intuition concrète des choses.

Selon la cosmologie traditionnelle, l'espace est indistinctement rempli par l'éther. On sait que la physique moderne nie l'existence de l'éther, depuis qu'on a constaté qu'il n'oppose aucune résistance au mouvement rotatoire de la terre ; mais on oublie que cet élément quintessentiel, qui est à la base de toutes les différenciations matérielles, ne se distingue lui-même par aucune qualité physique particulière, de sorte qu'il ne saurait faire opposition à quoi que ce soit. Il représente le fond continu dont se détachent toutes les discontinuités matérielles.

Si la science moderne admettait l'existence de l'éther, elle trouverait peut-être la réponse à la question si la lumière se propage comme une onde ou comme une émanation corpusculaire ; fort probablement, son mouvement n'est ni l'un ni l'autre, et ses qualités apparemment contradictoires s'expliquent par le fait qu'elle se rattache le plus directement à l'éther, et qu'elle participe à la nature indistinctement continue de ce dernier.

Un continu indistinct ne peut pas être scindé en une série d'unités semblables ; s'il n'échappe pas nécessairement au temps ni à l'espace, il se soustrait cependant à une mesure graduelle. Ceci est vrai notamment pour la vitesse de la lumière, qui apparaît toujours la même, indépendamment du mouvement de son observateur, que celui-ci se déplace dans la même direction ou dans la direction opposée. La vitesse de la lumière représente ainsi une valeur limite ; elle ne peut être rejointe ni dépassée par aucun mouvement, et ceci est comme l'expression physique de la simultanéité propre à l'acte de la lumière intelligible.

On sait que la découverte du fait que la vitesse

(8) C'est un fait, cependant, que la plupart des grandes inventions techniques ont été réalisées sur la base de théories insuffisantes ou même fausses.

de la lumière, mesurée d'une part dans le sens de la rotation terrestre et, d'autre part, dans la direction contraire à cette rotation, est invariable, a placé les astronomes modernes devant l'alternative, ou d'admettre l'immobilité de la terre, ou de rejeter les notions habituelles du temps et de l'espace. C'est ainsi qu'Einstein fut amené à considérer l'espace et le temps comme deux grandeurs relatives, variables en fonction de l'état de mouvement de l'observateur, la seule grandeur constante étant la vitesse de la lumière ; elle serait partout et toujours la même, tandis que le temps et l'espace varient l'un par rapport à l'autre : c'est comme si l'espace pouvait se rétrécir en faveur du temps, ou inversement.

Si l'on admet qu'un mouvement se définit par une certaine relation du temps et de l'espace, il est contradictoire d'affirmer que c'est un mouvement, celui de la lumière, qui mesure l'espace et le temps ; il est vrai que, sur un tout autre plan, — quand il s'agit de la lumière intelligible, — l'image de la lumière « mesurant » le cosmos et le réalisant par là, n'est pas dépourvue d'une signification profonde. Mais ce que nous avons en vue ici, c'est l'ordre physique, qui seul est visé, et pour cause, par la théorie einsteinienne ; c'est donc dans ce contexte que nous poserons cette question : qu'est-ce que ce fameux « nombre constant » qui est censé exprimer la vitesse de la lumière ? Comment un mouvement ayant une vitesse définie — et sa définition sera toujours une relation d'espace et de temps — peut-il être lui-même la mesure quasi « absolue » de ces deux conditions du monde physique ? N'y a-t-il pas là une confusion entre les domaines du principiel et du quantitatif ? Que le mouvement de la lumière soit la « mesure » fondamentale du monde corporel, nous le croyons volontiers, mais pourquoi cette mesure serait-elle un nombre, et encore un nombre défini ? D'ailleurs, les expériences qui sont censées prouver le caractère constant de la vitesse de la lumière dépassent-elles vraiment le milieu terrestre et n'impliquent-elles pas et l'espace et le temps tels que nous les imaginons habituellement ? On écrit donc « 300 000 km à la seconde » pour la vitesse de la lumière et on admet que c'est là une valeur qui,

si elle ne s'exprime pas nécessairement partout de cette manière, n'en reste pas moins constante à travers tout l'univers physique. L'astronome qui compte, en se référant aux lignes du spectre, les années lumière qui nous séparent de la nébuleuse d'Andromède, suppose sans autre que le monde est partout « tissé » de la même manière. Or, qu'adviendrait-il si le caractère constant de la vitesse de la lumière devait être mis en doute, — et il y a bien des chances qu'il le soit tôt ou tard, — en sorte que le seul pivot fixe de la théorie einsteinienne tomberait ? Toute la conception moderne de l'univers s'évanouirait aussitôt comme un mirage.

On nous dit que la réalité n'est pas nécessairement conforme à nos conceptions innées du temps et de l'espace ; mais en même temps, on ne doute pas un instant que l'univers physique puisse être conforme à certaines formules mathématiques qui, elles, découlent nécessairement de certains axiomes également innés.

Dans le même ordre d'idées, il nous faut mentionner la théorie selon laquelle l'espace interstellaire ne serait pas l'espace euclidien, mais un espace qui n'admet pas l'axiome euclidien des parallèles ; un tel espace, paraît-il, reflue sur lui-même, sans qu'on puisse lui assigner une courbe définie. On pourrait voir dans cette théorie une expression de l'indéfinité spatiale, car en fait, l'espace n'est ni fini ni infini, ce que les anciens indiquaient en le comparant à une sphère dont le rayon excède toute mesure et qui est elle-même contenue dans l'Esprit universel. Mais ce n'est pas ainsi que les théoriciens modernes entendent les choses, car ils affirment que notre conception première de l'espace est tout simplement fausse ou incomplète, et que nous devons dès lors nous familiariser avec l'espace non euclidien, qui serait accessible à une imagination disciplinée. Or ceci n'est nullement vrai, car cet espace non euclidien n'est accessible qu'indirectement, à partir de l'espace euclidien, qui reste ainsi le modèle qualitatif de tout espace concevable. Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, la science moderne tente de dépasser mathématiquement la logique inhérente à l'imagination, puis à violer celle-ci à force de prin-

cipes mathématiques, comme si toute faculté intellectuelle autre que la pensée purement mathématique était suspecte.

Conformément au schématisme mathématique, la matière elle-même est conçue comme discontinue, car les atomes, et les corpuscules qui les constituent, sont censés être encore plus isolés dans l'espace que ne le sont les astres. Quelle que soit la conception actuelle de l'ordre atomique, — et les théories émises à ce sujet changent avec une déconcertante rapidité, — il s'agit toujours de groupements de « points » corporels distincts.

Rappelons ici la doctrine traditionnelle de la matière (9) : c'est à partir de la « matière première » que le monde est constitué par différenciation successive, sous l'action « non agissante » de l'Essence formante ; mais cette *materia prima* n'est pas la matière tangible, elle est sousjacente à toute existence définie, et même sa modalité plus proche, la *materia signata quantitate*, qui est à la base du monde corporel, n'est pas manifestée comme telle. Selon une expression fort judicieuse de Boèce (10), c'est par sa « forme » — c'est-à-dire l'aspect qualitatif — qu'une chose est connue, « la forme étant comme une lumière par laquelle nous connaissons ce qu'est cette chose » ; or, la *materia* comme telle est précisément ce qui n'est pas encore formé et qui de ce fait échappe à toute connaissance distinctive. Le monde accessible à cette connaissance s'étale donc entre deux pôles non manifestés comme tels : l'Essence formante et la *materia* indifférenciée, tout comme la gamme des couleurs du spectre s'épanouit par la réfraction de la lumière blanche — donc incolore comme telle — dans un médium également incolore.

La science moderne qui, en dépit de son pragmatisme, ne prétend pas moins à une explication complète et globale de l'univers sensible, tente de ramener toute la richesse qualitative de cet univers à une certaine structure de la matière, conçue comme un groupement variable de corpuscules, que ceux-ci

(9) Cf. René Guénon, *Le Règne de la Quantité*, chap. *Materia signata quantitate*.
(10) *De Unitate et Uno.*

soient définis comme des véritables corps ou comme de simples « points » d'énergie. C'est dire que tous les « faisceaux » de qualités sensibles, tout ce qui constitue pour nous le monde, à l'exception de l'espace et du temps, devraient se réduire, scientifiquement parlant, à une série de « modèles » atomiques définissables en fonction du nombre, de la masse, des trajectoires et des vitesses des corpuscules. Il est évident que cette réduction n'aboutit pas, car bien que ces « modèles » comportent encore certains éléments qualitatifs, — et ne serait-ce que leur imaginaire forme spatiale, — il ne s'agit pas moins d'une réduction de la qualité à la quantité ; or, la quantité ne comprendra jamais la qualité.

En revanche, l'élimination des aspects qualitatifs en faveur d'une définition mathématique de plus en plus serrée de la structure atomique doit nécessairement atteindre une limite à partir de laquelle la précision débouche dans l'indéterminé ; c'est bien ce qui arrive avec la science atomiste moderne, où la réflexion mathématique est de plus en plus remplacée par des statistiques et des calculs de probabilité et où les lois mêmes de la causalité semblent faire faillite. Si les « formes » des choses sont des lumières, comme le dit Boèce, la réduction du qualitatif au quantitatif peut être comparée à l'action d'un homme qui éteint toutes les lumières pour mieux pouvoir scruter la nature de l'obscurité.

La science moderne n'atteindra jamais la matière qui est à la base de ce monde. Mais il y a entre le monde qualitativement différencié et la matière indifférenciée comme une zone intermédiaire : le chaos. Les sinistres dangers de la scission atomique ne sont qu'un signal indiquant la frontière du chaos et de l'effondrement.

***

Si les cosmogonies anciennes paraissent enfantines lorsqu'on prend leur symbolisme à la lettre, — et c'est ne pas les comprendre, — les théories modernes sur l'origine du monde sont franchement absurdes ; elles le sont, non dans leurs formulations mathémati-

3

ques sans doute, mais par l'inconscience avec laquelle leurs auteurs se posent en témoins souverains du devenir cosmique, tout en admettant que l'esprit humain n'est lui-même qu'un produit de ce devenir. Quel rapport y a-t-il entre cette nébuleuse primordiale, ce tourbillon de matière dont on veut faire dériver et la terre et la vie et l'homme, et ce petit miroir mental qui se perd en conjectures, — car pour les scientistes l'intelligence n'est que cela, — sûr de retrouver en lui-même la logique des choses ? Comment l'effet peut-il juger de sa propre cause ? Et s'il existe des lois constantes de la nature — celles de la causalité, du nombre, de l'espace et du temps — et quelque chose qui, en nous-mêmes, a le droit de dire : ceci est vrai et ceci est faux, où est le garant de la vérité, dans l'objet ou dans le sujet ? La nature de notre esprit est-elle un peu d'écume sur les vagues de l'océan cosmique, ou y a-t-il un son fond un témoin intemporel de la réalité ?

Certains protagonistes des théories dont il s'agit diront peut-être qu'ils ne s'occupent que du domaine physique et objectif sans vouloir préjuger du domaine subjectif ; ils peuvent peut-être se référer à Descartes, qui a défini l'esprit et la matière comme deux réalités coordonnées par la Providence mais séparées en fait. En tout état de cause, cette division de la réalité en compartiments étanches a préparé les esprits à faire abstraction de tout ce qui n'est pas de l'ordre physique, comme si l'homme n'était pas lui-même la preuve de la complexité du réel.

***

L'homme de l'antiquité, qui se représentait la terre comme un flot entouré par l'océan primordial et recouvert de la coupole céleste, ou l'homme du moyen âge, qui voyait les cieux comme des sphères concentriques s'échelonnant à partir du milieu terrestre jusqu'à la sphère illimitée de l'Esprit divin, se trompaient sans doute sur la vraie disposition et les proportions de l'univers sensible ; en revanche, ils étaient bien conscients du fait — infiniment plus important — que ce monde corporel n'est pas

toute la réalité, qu'il est comme entouré et pénétré par une réalité à la fois plus grande et plus subtile, laquelle est à son tour contenue dans l'Esprit ; et ils savaient, indirectement ou directement, que toute l'étendue du monde disparaît en face de l'Infini.

L'homme moderne sait que la terre n'est qu'une boule suspendue dans un abîme sans fond et emportée dans un mouvement vertigineux et complexe, mouvement régi par d'autres corps célestes, incomparablement plus grands que cette terre et situés à des distances immenses ; il sait que la terre sur laquelle il vit n'est qu'un grain par rapport au soleil, qui lui-même n'est qu'un grain parmi des myriades d'autres astres incandescents, et que tout se meut ; une irrégularité dans cet ensemble de mouvements sidéraux, l'interférence d'un astre étranger au système planétaire, une déviation de la trajectoire du soleil ou quelque autre accident cosmique suffirait pour faire vaciller la terre dans sa rotation, troubler le cours des saisons, altérer l'atmosphère et détruire l'humanité. L'homme moderne sait également que le moindre atome contient des forces qui, si elles étaient déchaînées, pourraient entraîner la terre dans une conflagration presque instantanée ; tout cela, l'« infiniment petit » comme l'« infiniment grand », se présente, au point de vue de la science moderne, comme un mécanisme d'une inimaginable complexité et dont le fonctionnement n'est dû qu'à des forces aveugles.

Pourtant, l'homme de notre temps vit et agit comme si le déroulement normal et habituel des rythmes de la nature lui était garanti. Pratiquement, il ne pense ni aux abîmes du monde stellaire, ni aux terribles puissances latentes dans chaque brin de matière ; il voit le ciel au-dessus de lui comme chaque enfant le voit, avec son soleil et ses étoiles, mais le souvenir des théories astronomiques l'empêche d'y reconnaître des signes divins ; le ciel n'est plus pour lui l'expression naturelle de l'Esprit qui englobe et illumine le monde ; le savoir scientifique s'est substitué à cette vision « naïve » et profonde, non pas comme une nouvelle conscience d'un ordre cosmique plus vaste, un ordre dont l'homme fait partie, mais comme un dépaysement, un désarroi irrémédiable devant des abîmes qui n'ont plus de commune mesure avec lui.

Car rien ne lui rappelle qu'en définitive tout cet univers est contenu en lui, non dans son être individuel, certes, mais dans l'esprit qui est en lui et qui est en même temps plus que lui, et plus que tout l'univers phénoménal.

(*A suivre*)

Titus BURCKHARDT

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE "OM"

(*suite*)

2. Complémentarisme de formes traditionnelles

Il y a donc, à la base de tout ce qui précède, implication de ce qu'on pourrait appeler un rapport de polarité traditionnelle entre l'Hindouisme et l'Islam (1). Ce rapport, la tradition islamique le désigne, tout d'abord, sous le symbole de la « parenté » et plus précisément de la « filiation » qui relie les fondateurs de deux courants éthnico-traditionnels correspondants. Aussi curieux que cela paraisse, il s'agit respectivement d'Abraham (en arabe *Ibrâhîm*) auquel on rattache le « Brahmanisme », ce qui est manifesté extérieurement par la similitude phonétique des noms, et de son fils Ismaël (en arabe *Ismâîl*), « le père des Arabes », ou plutôt il s'agit des entités spirituelles et des agrégats intellectuels représentés par ces deux patriarches (2).

A cet égard, voici tout d'abord, comment un grand

(1) Cet aspect des choses se retrouve dans les correspondances planétaires des deux formes traditionnelles : l'Hindouisme est régi par Saturne qui se situe au dernier ciel planétaire, et l'Islam par la Lune, qui en occupe le premier.

(2) Le Coran, **16**, 120, déclare d'ailleurs expressément qu'« en vérité *Ibrâhîm* était une «communauté» (*ummah*) adorant Allah d'une façon pure et n'appartenant pas à l'ordre des polythéistes ». — Cette façon de désigner une « entité collective » par le nom d'un personnage plus ou moins historique a été déjà relevée, pour d'autres cas traditionnels, par René Guénon, dans *L'introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* III*ème* Partie, ch. I et IX. — La même idée que celle du verset coranique cité se trouve, au fond, dans Genèse XII, 2, où Jéhovah dit à Abram : « Je ferai de toi une grande nation, Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom ».

maître de l'ésotérisme islamique, Abdu-l-Karîm al-Jîlî (m. 832/1428), identifie la tradition hindoue, dans son essence métaphysique et non-idolâtre, à l'héritage abrahamique :

« Les Brahmanes (*al-Barâhima*) adorent Allah d'une façon absolue, non pas d'après quelque prophète ou envoyé divin. Ou plutôt, ils professent qu'il n'y a rien qui ne soit créature d'Allah : ainsi ils reconnaissent l'unicité d'Allah dans l'existence, mais ils refusent d'une façon absolue d'admettre les prophètes et les envoyés (comme devant apporter quelque chose qui ne se trouve pas déjà dans l'homme). Leur culte de la Vérité est une espèce d'adoration comparable à celle des « envoyés divins » (*rusul*) avant que ceux-ci ne soient chargés de leur mission (*qabla-l-irsâl*) (c'est-à-dire selon une conception de totale universalité et autonomie de l'être).

« Les Brahmanes prétendent être les enfants d'Abraham ; ils disent aussi qu'ils détiennent de lui un livre rédigé pour eux de sa propre part ; ils ne disent pas qu'Abraham l'ait apporté de la part de son Seigneur. Ce livre contient les vérités fondamentales (*al-Haqâiq*) et comporte 5 parties : 4 dont la lecture est accessible à chacun et une 5e, qui n'est accessible qu'à de rares cas parmi eux, en raison de sa profondeur. Or c'est une chose connue chez eux que celui qui lit cette 5e partie de leur écriture, nécessairement arrive à l'Islam et entre dans la religion de Mohammad. Cette catégorie d'hommes se trouve surtout dans les pays du Hind (1). Mais il y en a d'autres qui empruntent les apparences de ces derniers et prétendent être eux-aussi des Brahmanes, alors qu'ils ne le sont pas en réalité ; ce sont ceux qu'on connait comme adorateurs des idoles » (*al-Insânu-l-Kâmil*, ch. 63).

Nous n'avons pas besoin d'insister spécialement pour qu'on comprenne certaines particularités de présentation des choses dans ce texte d'un auteur

(1) A l'époque d'Abdu-l-Karîm Al-Jîlî (14*ème* et 15*ème* siècles) l'Islam occupait les parties nord-occidentales de l'Inde appelées *Sind* ; l'expression du texte *bilâdu-l-Hind*, « les pays du *Hind* », désigne alors les parties, sudiques et orientales, non soumises à la domination islamique.

musulman. En outre, il est évident que c'est l'identification d'Abraham avec Brahmâ qui peut rendre compte pourquoi, dans la relation d'Abdu-l-Karîm Al-Jîlî, il est précisé qu'Abraham aurait laissé aux Brahmanes un livre « rédigé pour eux de sa propre part » et « non pas de la part de son Seigneur » ; en termes hindous, Brahmâ en formulant le Vêda le fait également en son propre nom : « Le Vêda est Brahma ; il est sorti de lui comme son souffle » dit une formule (*Prânatoshinî*, 19) ; et c'est parce qu'il n'a pas d'auteur humain et qu'il est « entendu » seulement, qu'il est appelé *Shruti* (« Ce qui est entendu ») (1). Cette connexion intime, dans le cas d'Abraham, entre aspect divin et aspect humain, est signifiée en arabe par le qualificatif du patriarche comme *Khalîlu-llâh* = ce qu'on traduit d'ordinaire par « l'Ami intime d'Allah » : la racine *khalla* qui intervient ici, exprime l'idée d' « interpénétration », et la *khullah* représente le degré final de l'Amour (2).

(1) Cf. Arthur Avalon, *op. cit.* p. 220. — Cela n'empêche pas que les hymnes védiques soient traditionnellement attribués à différents Sages, nommément désignés, qui n'ont fait en somme que les « entendre » et les « rapporter » : les notions techniques d'« agrégat intellectuel » et d'« entité collective » qui peuvent être évoquées, là encore, ne s'opposent pas à une telle pluralité organique, du moment que les textes en cause sont censés provenir d'une inspiration originellement unitaire et cohérente.

Saint-Yves d'Alveydre établit, de son côté, également un rapport entre « BRaHMâ et aBRaHaM », et ajoute : « Abraham est comme Brahmâ, le Patriarche des Limbes et du Nirvana... Les Brahmes disent : s'éteindre en Brahmâ, comme les Hébreux disent : s'endormir dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire retourner dans les Limbes ». (*L'Archéomètre*, p. 199). Voir aussi *La Gnose*, mai 1911, p. 147.

(2) Ibn Arabî (*Fuçûçu-l-Hikam*, Chaton de Sagesse abrahamique) dit en ce sens : « L'Ami-intime (*al-khalîl*) tire son nom du fait que, d'une part, il « pénètre », d'autre part, il « renferme » tout ce par quoi est qualifiée l'Essence divine. Dans le 1*er* sens, on a le vers du poète :

« *Tu m'as pénétré* (takhallalta) *comme mon propre esprit*
« *Et c'est par cela que l'« ami-intime » fut appelé* khalîl.

Et c'est de cette même façon que la couleur pénètre l'objet coloré, de sorte que l'« accident » coïncide avec la « substance ». Dans le 2*ème* sens, c'est Dieu qui pénètre l'existence de la forme d'Abraham ». (On peut suivre le développement de cette idée dans le texte traduit par T. Burckhardt : *La Sagesse des Prophètes*, pp. 68-69). Le rapport des deux « natures » dans ce

L'identification ou la correspondance entre le patriarche monothéiste et le formulateur de la doctrine védique est une donnée assez répandue dans l'Orient islamique. Le curieux *Amratkund,* qui n'est connu maintenant que par ses traductions arabe (*Hawdu-l-Hayât* = le Bassin de Vie) et persane (*Bahru-l-Hayât* = l'Océan de Vie), l'atteste aussi, sous une autre forme, quand il rapporte l'histoire du yogî brahmane Bhûjar qui devait entrer finalement en Islam (1). Après avoir obtenu des réponses édifiantes, notamment concernant Allah, adoré en Islam en tant qu'« invisible » (*bi-l-ghayb*, cf. Coran *2*, 3) et au sujet de l'Esprit (*ar-Rûh* = *Âtmâ*) comme étant « de l'ordre divin » (*min amri Rabbî*, cf. Coran, *17*, 85), il déclara : C'est ce que nous avons constaté nous-mêmes dans le Recueil (*Muçhaf*) de Brâhman (transcrit *Brâhîmân*) qui (le mot ayant ainsi en arabe la forme du duel) sont Abraham et Moïse (association qui doit s'appuyer sur Coran *87*, 19 : « Les Feuillets premiers, les Feuillets d'Abraham et de Moïse ») (2).

Quant au livre attribué, selon Al-Jîlî, à Abraham, ses 4 parties accessibles à tous semblent correspondre aux 4 Vêdas proprement dits, alors que la 5e, en raison de son caractère strictement réservé, évoquerait, non pas ce qu'on appelle « le cinquième Vêda » (auquel on fait correspondre d'ordinaire les textes tantriques ou encore l'Art-Théatral), mais le *Vêdânta*, « la fin du Vêda », autrement dit sa partie purement métaphysique qui, effectivement, n'est que l'affaire d'une élite, même s'il n'a pas la « position » ésotérique que suggère le texte cité.

De toute façon, du texte d'Al-Jîlî, on retiendra, en

processus d'interpénétration est celui des deux triangles dans le « sceau de Salomon » ou encore celui des champs des deux couleurs dans le symbole du *yin-yang*.

Ajoutons que le Prophète Mohammad qui, typologiquement, est ***Habîbullâh*** = « le Bien-Aimé d'Allah », a, selon les données traditionnelles, atteint lui-même finalement le degré de la ***Khullah***.

(1) Cf. *La Version arabe de l'Amratkund*, publiée par Yusuf Husaïn dans *Journal Asiatique*, oct.-déc. 1928.

(2) A remarquer aussi que le terme *çuhuf* = « feuillets » est de la même racine que *muçhaf* = « recueil », employé dans le texte.

premier lieu, l'idée d'une source « abrahamique » pour l'Hindouisme, ce qui serait à prendre plutôt dans un sens analogique, car nous nous trouvons devant un document de forme strictement sémitique. Nous entendons par là que ce qui constitue le propre de cette « source » n'est pas défini en soi comme sémitique, mais qu'une pensée sémitique, de forme mohammadienne surtout, se doit de l'inscrire, pour des raisons symboliques sous le type d'Abraham. C'est pourquoi d'ailleurs, on pourrait dire que, si on regardait les mêmes choses du côté hindou, la relation entre les deux formes traditionnelles en question pourrait s'interpréter tout naturellement en un sens inverse de celui-là (1). Mais c'est une source commune qui serait plutôt à envisager ici. Quoi qu'il en soit, la rencontre d'Abraham avec Melchissédec, duquel le patriarche reçoit la bénédiction et auquel il paie la dîme qui fut expliquée par René Guénon (*Le Roi du Monde*, ch. VI) comme « le point de jonction de la tradition hébraïque avec la grande tradition primordiale », indique nettement la subordination de l'Abrahamisme sémitique (qui doit être du reste considéré dans son ensemble et non pas restreint à la tradition hébraïque) à une autorité spirituelle de caractère primordial dont le patriarche éponyme reçoit en vérité l'investiture (2).

Nous n'excluons toutefois nullement l'idée d'une relation directe entre ce que représente l'Abraham sémitique et le Brahmanisme. Certes cette thèse peut paraître aussi complexe que difficile à prouver ; cependant elle n'a rien d'impossible, car on admet communément que la plus ancienne des civilisations connues dans le nord-ouest de l'Inde a une origine sumérienne ; or Sumer c'est la basse Mésopotamie,

(1) C'est de cette façon qu'on voit, par exemple, les Hindous considérer soit le Boudha, soit le Christ même, comme constituant le *9ème avatâra* de leur Vishnou.

(2) On peut remarquer à l'occasion que dans les paroles de bénédiction de Melchissédec même on retrouve le rapport d'« interpénétration » que nous avions souligné précédemment pour le cas d'Abraham : « Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui a créé le ciel et la terre ! Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains ! (*Genèse* XIV, 19).

le pays originaire d'Abraham (1). Mais, en nous tenant à un point de vue strictement traditionnel et initiatique, il nous suffira ici de dire ceci : dans le Coran qui contient « les synthèses de toutes les doctrines traditionnelles »(c'est là un des sens plus précis des *Jawâmi'u-l-Kalim*, privilège du Sceau de la Prophétie, que nous avons mentionnés précédemment), la doctrine qui peut correspondre à l'Hindouisme védantique est de toute façon celle inscrite sous le nom du patriarche Abraham : en effet, si l'Hindouisme, par son ancienneté et sa relative continuité formelle, de même que par le caractère libre de sa métaphysique et par son ouverture d'universalité, représente, ainsi que le disait René Guénon, « l'héritage le plus direct de la Tradition primordiale »(2), c'est bien la conception abrahamique de la tradition qui lui correspond parmi toutes les règles de sagesse énoncées dans le Coran, et attestées comme actualisables dans le cycle historico-traditionnel mohammadien. Nous renvoyons ainsi, sans pouvoir nous y arrêter plus spécialement à la notion de la *Hanîfiyyah*, la Religion pure, non-associationiste et admettant tout mode d'adoration non-idolâtre, qui est rattachée traditionnellement à Abraham (3). Il suffira, ici, de savoir que, selon la parole du Prophète, « la plus excellente des religions est la *Hanîfiyyah samhah*, la Religion pure et libérale », « avec laquelle », dit-il encore, « fut lui-même envoyé », et que, d'autre part, Allah dit dans le Livre : « Qui saurait être d'une

(1) On peut remarquer aussi que le couple Abraham-Sara présente une certaine similitude, qui, à l'origine n'est peut-être pas seulement phonétique, avec le couple divin hindou Brahmâ-Saraswatî ; la *Shakti* de *Brahmâ* préside à la Sagesse et lui-même en tant que Sage suprême révèle les Védas.

(2) Il est utile de savoir aussi que, dans la hiérarchie planétaire des prophètes, selon l'ésotérisme islamique, c'est *Seyyidnâ Ibrâhîm* qui est le pôle (*qutb*) du Ciel de Saturne auquel nous avons dit précédemment que l'Hindouisme est rapporté. Abdu-l-Karîm al-Jîlî raconte aussi que, lorsque dans son voyage céleste, il parvint au septième ciel planétaire il trouva ce prophète récitant le verset coranique suivant : « Louange à Dieu qui m'a donné à l'âge de la vieillesse Ismaël et Isaac ! En vérité mon Seigneur entend la supplication ! » (Cor. 14, 41).

(3) Sous le rapport lexical la *Hanîfiyyah* est un substantif de dérivation adjectivale, et désigne la règle de vie des *Hunafâ* (sing. *hanîf*), les Sages purs et unitaires, consacrés à une adoration absolue et illimitée de la Vérité métaphysique.

meilleure religion que celui qui soumet sa face à Allah, en agissant selon l'excellence, et qui suit la Règle d'Abraham (*millata Ibrâhîma*) en mode pur (*hanîfen*)? Car Allah avait pris Abraham comme ami-intime (*khalîl*) » (Cor. 4, 124). Précisons, toutefois, que, selon l'interprétation métaphysique et initiatique, « soumettre sa face à Allah » signifie « rendre son être conforme, ou adéquat, à l'Etre Absolu ». Le Coran insiste encore dans le même sens : « Qui chercherait autre chose que la Règle d'Abraham si ce n'est celui qui a perdu son sens, car Nous avons élu Abraham dans l'ici-bas, et dans l'au-delà, il est d'entre les êtres de bien ? » (Cor. 2, 130) (1).

Ensuite, du texte d'Abdu-l-Karîm al-Jîlî il y a à retenir l'affirmation que l'enseignement le plus profond du Brahmanisme est en accord direct avec la vérité propre de l'Islam « mohammadien » (2). Or ce dernier, selon les termes coraniques exprès, repose d'une façon spéciale sur la tradition caractéristique d'Abraham ; Allah le dit au Prophète : « Nous t'avons inspiré (*awhaynâ ilay-ka*) de suivre la règle de vie (*millah*) d'Abraham qui était *hanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. 16, 123). Le Prophète est engagé à attester lui-même, explicitement, le fait : « Dis : En vérité, mon Seigneur m'a guidé dans un chemin droit, selon une religion ferme, dans la règle d'Abraham qui était *hanîf* et n'était pas d'entre les associateurs » (Cor. 6, 162).

Enfin Allah déclare : « En vérité Abraham n'était ni Juif (*Yahûdî*) ni Chrétien (*naçrânî*), mais il était *Hanîf muslim*, et n'était pas d'entre les associateurs. En vérité, ceux qui, avant tout autre, peuvent se réclamer du patronage d'Abraham sont ceux qui l'ont

(1) Un des rôles particuliers d'Abraham dans les Limbes est la tutelle des enfants morts en bas âge, restés donc dans leur nature originelle (*al-Fitrah*).

(2) Nous rappelons que l'Islam est le nom de la religion véritable d'une façon générale, mais, au sens propre, il implique plus spécialement « soumission obéissante » (c'est la traduction exacte du terme *islâm*) à une législation sacrée, et que, comme tel, il s'applique à toute tradition fondée sur un ordre divin; sa forme mohammadienne n'est que sa définition la plus récente, et expressément finale, dans le cycle traditionnel de notre monde.

suivi et ce Prophète (Mohammad), ainsi que ceux qui ont la foi. Et Allah est le patron des croyants » (Cor. 3, 67-68). Par différence d'avec les autres figures spirituelles du passé traditionnel, Abraham est le seul sage proposé expressément comme modèle par excellence en Islam : « Vous avez un excellent modèle en Abraham et ceux qui étaient avec lui, etc..., Vous avez en ceux-ci un excellent modèle, en tant qu'espérant en Allah et au Jour Dernier, etc. » (Cor. 60, 4-6) (1).

Quant au deuxième terme de la « parenté » traditionnelle dont nous parlons, Ismaël, qui fut lui-même un « envoyé divin » (*rasûl*) et, donc, selon la vérité initiatique, une forme théophanique, nous voudrions en souligner ici un rôle caractéristique, qui a un certain rapport avec l'objet initial de notre étude. Ce patriarche est à l'origine de la langue arabe, langue en laquelle devait être révélé le Coran et formulé l'enseignement mohammadien. Selon des hadiths, « Ismaël a reçu par inspiration (*ilhâm*) cette langue arabe » ; aussi « le premier dont la langue a articulé l'arabe clair (*al-arabiyyatu-l-mubînah*), fut Ismaël alors qu'il était un enfant de 14 ans ». Ces données montrent que l'arabe est dès le début une langue révélée, d'origine proprement céleste, non pas une langue naturelle plus ou moins adaptée ensuite pour un usage traditionnel, quel que soit d'ailleurs, le rapport sur le plan humain entre l'arabe de la révélation coranique et l'arabe parlé par les tribus contemporaines du Prophète.

Du reste, un autre hadith dit que le prophète Mohammad lui-même a reçu la connaissance de cette langue de l'Ange Gabriel, descendu spécialement pour

(1) Ajoutons que la relation entre Abraham et Mohammad est évoquée et actualisée constamment dans des formules, comme celle récitée notamment dans la dernière position des prières quotidiennes : « Allahumma accorde Ta grâce unifiante (*çalli*) à notre seigneur Mohammad et à la Famille de notre seigneur Mohammad, comme Tu l'as accordée à notre seigneur Abraham et à la Famille de notre seigneur Abraham, etc ». — De plus, dans les rites, à date fixe, du pélerinage annuel (*hajj*) et dans ceux de la visite ordinaire (*umrah*), admise pendant toute l'année, le souvenir d'Abraham est particulièrement vivant et agissant, car il est impliqué par certains lieux et rites afférents.

la lui enseigner : « En vérité, la langue d'Ismaël avait perdu sa netteté ; alors Gabriel est venu avec cette langue et me l'a fait apprendre ». Il est important de remarquer qu'il s'agit ainsi d'un enseignement concernant uniquement le moyen de l'expression prophétique, et qui doit être compris comme différent et distinct de la révélation du Coran ; celle-ci ne devait venir que consécutivement à l'établissement des bases verbales (1). Enfin, dans la mesure où entre les époques respectives d'Ismaël et de Mohammad, séparées par quelques millénaires (2), il y aurait à envisager toutefois une réadaptation de cette langue à des conditions cycliques changées, on doit remarquer aussi que cette réadaptation serait ainsi elle-même une œuvre céleste et non pas humaine (3).

Le type prophétique d'Ismaël, « le père des Arabes », présente un rapport particulier avec la Vérité en tant que « Verbe parlé », caractéristique qui, à la fin du cycle prophétique sera aussi celle de la révélation mohammadienne. Le nom d'Ismaël, qui énonce l'idée d'« audition divine », lui-même prépare et inaugure tout un ensemble thématique de l'« invocation » et de la « parole ».

Pour commencer, l'ange de Jéhovah dit à Hagar

(1) Nous rappelons, toutefois, que le début connu des relations avec l'Ange Gabriel comporta la révélation de ces premiers versets de la sourate du Sang coagulé (*Cor.* 96 1-5) : « Récite au nom de ton Seigneur qui a créé ! Qui a créé l'homme d'une goutte de sang coagulé. Récite alors que ton Seigneur est le plus généreux. Lui qui a enseigné par le Calame. Il a enseigné à l'homme ce que celui-ci ne savait pas ». — Nous ne pouvons pas nous attarder davantage sur ce point, mais on pourrait trouver dans ces premières paroles mêmes et dans ce que l'on rapporte des conditions de leur révélation, quelques références implicites à une formation de l'organe verbal, préalablement à la révélation proprement dite.

(2) Il s'agit là vraisemblablement d'une distance bien plus grande que celle de la chronologie littérale et exotérique des textes bibliques.

(3) Sans doute, il y a lieu de concevoir une disposition providentielle des choses naturelles elles-mêmes, dans cet ordre du langage, car le prophète révélateur du Coran l'a attesté formellement : « Je suis le plus arabe des Arabes; je suis né dans la tribu des Quraych et j'ai été élevé au milieu des Bânû Sa'd ben Bakr. Comment pourrais-je alors, commettre des fautes de langage ? ».

qui fuyait la sévérité de Saray : « Voici que tu es enceinte et tu enfanteras un garçon, et tu lui donneras *le nom d'Ismaël, parceque Jéhovah a entendu ton affliction* » (Gen. XVI, 11). Plus tard, alors que Ismaël avait treize ans, Jéhova, tout en annonçant à Abraham la naissance prochaine d'Isaac, dit aussi : « Quant à Ismaël, *je t'ai entendu ;* Je l'ai béni et Je le rendrai fécond et le multiplierai beaucoup, beaucoup ! Il engendrera douze Princes et Je ferai de lui une grande nation » (id. XVII, 20). Enfin, lorsque, après la naissance d'Isaac, Hagar fut expulsée avec son fils dans le désert, « *Elohim entendit la voix de l'enfant,* et l'ange d'Elohim, du haut du ciel, appela Hagar, en lui disant : Qu'as-tu Hagar ? Ne crains point, car *Elohim a entendu la voix de l'enfant,* dans le lieu où il se trouve ! » (id. XXI, 17). C'est à ce dernier moment que doit se placer la révélation céleste de « l'arabe clair » faite à Ismaël, lequel avait alors effectivement les 14 ans indiqués par le hadith précité, et l'événement correspondra avec une deuxième acception du nom d'Ismaël en arabe : « l'acte par lequel Dieu fait entendre », acception qui est corrélative de la première, et qui peut faire comprendre le rapport de causalité entre l'« invocation » et la « réponse » (1). On remarquera aussi que le sens d'« entendre » que nous avons souligné jusqu'ici, ne se rapporte pas uniquement à l'attribut divin de l'« ouïr », mais aussi et surtout, à celui d'« exaucer », donc de « répondre », ce qui peut être compris soit au sens général de « satisfaire » (2), soit au sens, plus spécialement oraculaire, de « répondre élocutivement ». Quant à ce

(1) *Ismâ'il* s'analyse morphologiquement en *ismâ'* (nom d'action de la 4e forme des verbes) = « acte de faire entendre », et *El*, forme bilittère du nom divin ; or, on peut traduire soit par « l'acte de faire entendre Dieu », ce qui correspond au sens de l'hébreu *uishma'-él* = « Dieu entend », soit par « l'acte de Dieu de faire entendre ».

(2) Selon les données de la connaissance initiatique, la réponse positive immédiate n'a lieu que lorsque l'invocation est faite par un moyen d'efficacité inexorable, à savoir par le nom secret, appelé aussi le « Nom Suprême », dont l'effet opératif est automatique, ou par l'« état de moment » ou la « force de conviction » (*aç-çidq*) de l'invocateur. (Cf. la mention que fait à ce propos le *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* d'Ibn Arabî, traduit par nous dans *E.T.* de 1961).

dernier sens, qui est celui qui convient le mieux en la circonstance nous ferons encore une remarque.

La référence au « lieu où se trouvait l'enfant » fait comprendre que la « réponse » divine eut un support sensible et extérieur, un endroit qui devait garder ensuite la trace de l'événement. Un tel lieu, qui est un point d'influx céleste, pouvait devenir aussi un centre sacré, le centre de la nouvelle forme traditionnelle qui devait procéder d'Ismaël (1). Cette perspective des choses est ouverte par les paroles divines déjà citées, adressées à Abraham : « Ismaël... engendrera douze Princes et Je ferai de lui une grande nation » (cf. id. XXV, 12-16), ce qui annonçait donc un centre spirituel avec sa communauté traditionnelle (2).

Cependant, l'institution proprement dite du centre de cette tradition nouvelle se fera réellement plus tard, et sous la direction d'Abraham. Le père et le fils se trouvent réunis d'une façon très caractéristique dans la construction de la Kaaba, symbole islamique du Centre du Monde. Cette institution était, du reste, plutôt la restauration adaptée du temple originel qu'Adam avait fondé après sa sortie du Paradis terrestre. Un long passage de la sourate de la Génisse (Cor. 2, 124 sqq.) parle de leur œuvre ; nous en citons la partie rapportant l'invocation finale : « Lorsqu'Abraham élevait les fondations de la Maison,

(1) Les événements qui, selon les données islamiques se passent à la Mekke, sont situés par la Bible à « Bersabée », ce que l'on fait correspondre à une localité homonyme du désert du Négeb au sud de la Palestine. Mais on peut remarquer que, symboliquement tout au moins, il s'agit de quelque chose d'analogue : Bersabée c'est *Beer sheba* = « Puits des Sept », (ce qui dans la Génèse est rattaché à un septuple serment, accompagné d'une offrande de sept agnelles, prêté à l'endroit par Abraham au moment de la consécration du lieu) ; or, à la Mekke, les choses ont comme théâtre l'endroit où surgissait le puits de Zemzem sous les coups de talon d'Ismaël, alors que sa mère, désespérée, avait couru sept fois entre les collines Çafâ et Marwah. (Les faits sont commémorés rituellement dans le Pélerinage et la Visite par la septuple course entre les dites collines et par l'absorption de l'eau de Zemzem, laquelle, selon le hadith, « est efficace pour tout ce que l'on a en vue en la buvant »).

(2) Au sujet de ce symbolisme, cf. René Guénon, *Le Roi du Monde,* ch. IV, partie finale.

ainsi qu'Ismaël, (il dit, ou ils dirent) : « Notre Seigneur, accepte ceci de notre part ! En vérité, Tu es Celui qui entend et l'Omniscient ! Notre Seigneur, rends-nous soumis à Toi (*muslimayni la-Ka*), et de notre descendance fais une communauté soumise à Toi (*ummaten muslimaten la-Ka*) ! Aussi montre-nous nos rites sacrificiels, et reviens à nous ! En vérité, Tu es Celui qui revient toujours, le Très-Miséricordieux ! Notre Seigneur, suscite aussi parmi eux un envoyé d'entre eux-mêmes qui récite sur eux Tes Signes, qui leur enseigne le Livre et la Sagesse, et qui les purifie ! En vérité, Tu es le Fort et le Sage. » L'accomplissement, sur le plan historique, de ce vœu est attesté un peu plus loin dans la même sourate : « C'est ainsi que nous envoyâmes parmi vous un envoyé d'entre vous-mêmes qui récite sur vous Nos Signes, et qui vous purifie, et qui vous enseigne le Livre et la Sagesse, et qui vous enseigne ce que vous ne saviez pas » (v. 151).

Du coup on voit comment Mohammad, car c'est de lui qu'il est ainsi question, constitue lui-même un point de confluence des deux courants éthnico-traditionnels complémentaires qui correspondent, en termes mohammadiens, aux deux grandes traditions de l'Hindouisme et de l'Islam. Le Sceau de la Prophétie, lequel en tant qu'Arabe descend d'Ismaël, et en tant que sage universel procède d'Abraham, réunit ainsi dans sa formule personnelle les deux héritages respectifs : celui de la langue sacrée qui devient l'organe du Coran éternel, et celui de la doctrine immuable, le *Tawhîd* universel et absolu.

Toutefois, ces deux héritages il ne les reçoit pas par de simples transmissions terrestres et humaines, mais par des interventions directement célestes, qui réactualisent et réforment en même temps les supports et les données traditionnelles préexistantes : le message mohammadien est proprement divin, et les références à Abraham et Ismaël sont d'un ordre strictement typologique et technique. On pourrait même dire en d'autres termes que les deux figures prophétiques reflètent les fonctions corrélatives de l'Intellect et du Verbe qui sont les deux aspects d'un seul Logos avec lequel s'identifie d'ailleurs finalement Mohammed lui-même.

(*à suivre.*) Michel VÂLSAN.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1964

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :

MICHEL VÂLSAN

65e Année Juillet-Août et Septembre-Octobre 1964 Nos 384-385

LE DÉLIVRÉ ET L'IMAGE DIVINE

L'inconoclasme n'est pas un phénomène nouveau dans l'Inde : dès les temps modernes il y a toujours eu des Hindous, ou soi-disant tels, qui semblaient ne plus vouloir comprendre le rôle véritable de leurs images sacrées ; le souci peut-être d'échapper à des accusations superficielles et humiliantes, voire injurieuses, et de s'aligner avec un moralisme d'autant plus écrasant qu'il est puissamment conventionnel, l'emporte le plus souvent sur les considérations sérieuses. Nous ne pensons pas ici à l'adoption intégrale d'une perspective traditionnelle excluant les images — c'est le cas de l'Islam — au nom d'une façon particulière d'aborder mentalement l'Absolu ; certes, les objections des musulmans contre les images ne se justifient pas directement ou objectivement, c'est-à-dire au point de vue même de l'Hindouisme, mais elles se justifient indirectement ou subjectivement en tant qu'elles se rattachent à une attitude spirituelle d'« abstraction » ; quand cette attitude est pleinement consciente, le « temple d'idoles » — pour parler avec Ibn Arabî — peut symboliser le « cœur » abritant les réalités divines (1). Du reste

(1) Le *hadîth* suivant fournit la clef d'une universalité que ne limite aucune question de forme : « Moi (*Allâh*) Je suis, dans la pensée de mon serviteur, ce qu'il pense que Je suis. Qu'il pense donc (à Moi) selon ses plus hautes aspirations ! » — Ce *hadîth* est à rapprocher du passage suivant de la *Bhagavadgita* : « Quelle que soit la forme (divine) qu'un croyant quelconque cherche à adorer avec foi, Je (*Krishna-Vishnu*) rends cette foi inébranlable. Animé par cette foi, il (le croyant) s'engage dans l'adoration de cette forme, et ainsi il obtient les choses qu'il désire et que Je lui ai destinées. » (VII, 21 et 22) C'est-à-dire que Dieu affermit la foi dans la mesure où elle est sincère, ce qu'elle ne peut guère être dans n'importe quelle perspective, les chances diminuant selon le degré d'hérésie intrinsèque.

s'il n'y avait eu ni l'idolâtrie arabe ni le souvenir de l'idolâtrie mésopotamienne et méditerranéenne, l'Islam aurait pu se montrer moins exclusif en principe ; mais ce qui compte est la valeur intrinsèque de son attitude, laquelle se rencontre — à titre méthodique et incidemment — au sein des civilisations les plus adonnées au symbolisme figuratif (1). Quoi qu'il en soit, notre critique de l'iconoclasme vise de toute évidence, non une perspective traditionnelle quelconque, mais le fait de subir — le cas échéant — une influence incompatible avec la tradition à laquelle on appartient, à savoir l'Hindouisme puisque nous voulons parler de l'Inde brahmanique ; et c'est moins l'influence musulmane que nous avons en vue ici, — puisqu'elle est assez faible sous le rapport dont il s'agit et en dehors de la conversion pure et simple, — que l'influence occidentale, qui seule implique un reproche « civilisateur » et un « angélisme » protestant (2), et qui seule crée le complexe psychologique correspondant. En un mot, quelle qu'ait pu être dans le passé l'influence de l'Islam sur divers milieux hindous, l'iconoclasme hindouiste du XX[e] siècle est sans conteste possible d'inspiration moderne, d'où précisément son allure mi-scientiste, mi-puritaine.

Dans ce climat mental, il est une opinion qui semble être acceptée comme une sorte d'évidence dans trop de milieux spiritualistes de l'Inde, à savoir que la présence d'un « délivré vivant » (*jîvan mukta*) (3) dans un *ashram* (4) rendrait superflue ou même intolérable celle d'images sacrées et à plus forte raison leur culte, l'image fût-elle celle du Prototype divin auquel le « délivré » se rattache soit par sa méthode,

(1) Les Bernardins et les Zénistes en sont des exemples, dans un sens relatif. — L'Islam tolère plus ou moins — sur un plan profane qui peut exister *de facto* — les images qui « ne projettent pas d'ombre », c'est-à-dire les peintures, à condition qu'elles ne représentent ni Dieu, ni le visage du Prophète.

(2) Les catholiques et les orthodoxes, qui ne s'opposent pas au culte des images ,rejettent évidemment la forme qu'il revêt dans l'Hindouisme ; il y a là une question, non de principe, mais de contenu.

(3) Réel ou supposé, mais là n'est pas la question.

(4) Sorte d'ermitage où habite un gourou et où disciples et pèlerins s'assemblent.

soit même par droit d'« incarnation ». Cette attitude serait plausible s'il s'agissait d'une exclusion purement méthodique motivée par quelque point de vue advaïtin, — de même que le remplacement d'oraisons rituelles par une seule oraison quintessentielle peut se justifier sur un tel plan, — mais le refus des images, dès qu'il prend l'allure d'un ostracisme religieux, voire d'un réflexe rationaliste, est de toute évidence inadmissible dans un monde possédant un art sacré à caractère figuratif.

La fonction véritable des images sacrées est, objectivement, de représenter symboliquement et sacramentalement une Réalité transcendante, et subjectivement, de permettre la fixation du mental sur ce symbole en vue de l'obtention d'une concentration habituelle sur la Réalité envisagée, ce qui peut se concevoir en mode dévotionnel aussi bien qu'en mode intellectuel ou des deux manières à la fois (1). En connexion avec la question du « délivré vivant », nous ajouterons ce qui suit : en réalité et par sa nature, l'image divine est un complément du saint homme et se réfère d'une façon ou d'une autre au Prototype divin qu'elle matérialise et sensorialise : si le saint « est Râma » selon le pôle « Conscience » (*Chit*) d'*Atmâ*, — c'est-à-dire selon la réalité « intérieure » ou subjective, — l'image sacrée correspondante s'identifie à Râma selon le pôle « Etre », (*Sat*) ou selon l'aspect objectif de la réalité, les deux manifestations, l'intérieure et l'extérieure, coïncidant dans la

(1) « Bien que Vichnou soit l'âme interne de tout ce qui existe, Il s'abaisse en entrant dans une image cultuelle (*archâ*), grâce à la puissance des mantras et à celle des gourous... L'élément igné pénètre toutes choses sans que sa puissance dévorante se manifeste nécessairement ; or, de même qu'elle se manifeste quand on frotte deux morceaux de bois, de même Vichnou, qui pénètre tout et qui n'est point visible à l'homme ordinaire, devient visible dans le symbole grâce au mantra. C'est pour cela qu'il faut adorer Vichnou de tout cœur dans les symboles faits de main d'homme, et conformément à la prescription des Livres sacrés. » (*Padma- Tantra*, III, 26, 2 - 7) — On sait que dans l'Eglise d'Orient, l'icône n'est pas à proprement parler œuvre humaine, qu'elle est plutôt une manifestation du Modèle céleste lui-même. L'icône a été comparée à une fenêtre de la terre vers le Ciel et du Ciel vers la terre ; le fond doré des peintures reflète l'aura céleste, la substance lumineuse qui enveloppe les êtres déifiés, et rejoint ainsi à certains égards le symbolisme de la « lumière du Tabor ».

« Béatitude » (*Ananda*), qui est le troisième élément d'*Atmâ* (1) ; car les deux phénomènes, le saint comme l'image divine, manifestent *Râma*, donc la Divinité. C'est l'élément « Béatitude » qui produit directement la manifestation spirituelle : c'est en effet elle qui transpose le Divin dans le monde phénoménal et qui, par son caractère en quelque sorte dynamique (2), met « en mouvement » — ou fait « rayonner » — ces pôles statiques du « Soi » que sont l'« Etre » et la « Conscience » (3).

A l'objection que c'est le corps même du « délivré vivant » qui manifeste la « forme divine » ou l'aspect « Etre » corrélatif à l'aspect « Conscience » que réalise le sage, il faut répondre que l'image sacrée est beaucoup plus véritablement le corps de cette « Conscience » que le corps humain qui incarne celle-ci, ou qui est censé l'incarner ; seul dans le cas des grands *Avatâras* eux-mêmes, tels Râma, Krishna, le Bouddha, le corps manifeste *Sat* aussi directement que *Chit*, d'où la beauté surhumaine et chargée de surnaturel dont témoignent les récits traditionnels. S'il arrive qu'un saint ou une sainte possède la beauté corporelle, cette apparence est pourtant, dans la plupart des cas sinon dans tous, d'un tout autre ordre et ne rend nullement superflue — dans le cadre dont il s'agit ici — le culte dévotionnel et l'utilisation contemplative de l'image sacrée ; des traits qui sont nécessaires chez l'*Avatâra*, peuvent n'être que contingents chez l'homme spirituellement réalisé.

***

Mais pour que l'image puisse vraiment faire fonction de corps du « délivré vivant », qu'elle puisse être *Atmâ* comme lui, — ou plus précisément, pour qu'elle puisse être *Sat*, « Etre », comme lui est *Chit*, « Conscience », — il faut qu'elle soit conforme aux

(1) Nous nous référons ici au ternaire védantin *Sat* ,*Chit*, *Ananda* (*Sachchidânanda*), lequel représente les trois « dimensions » internes d'*Atmâ*.

(2) Car elle est l'*Amor che muove il sole e l'altre stelle*, comme dirait Dante.

(3) On aura reconnu l'analogie de cette doctrine avec la théologie trinitaire.

lois pour ainsi dire cosmiques de la figuration divine. Il importe de comprendre tout d'abord que le but de l'art est, non *a priori* de provoquer des émotions esthétiques, mais de transmettre ensemble avec celles-ci un message spirituel plus ou moins direct (1), donc des suggestions émanant de — et ramenant à — la vérité libératrice. Certes, l'art est par définition même d'ordre formel, et qui dit perfection formelle, dit beauté ; prétendre que l'art n'a rien à voir avec la beauté sous prétexte que son but immédiat est spirituel est aussi faux que d'affirmer au contraire que la beauté est le but exclusif de l'œuvre. La beauté comporte essentiellement un contenant et un contenu : le contenant, c'est la conformité aux lois de l'harmonie, c'est donc la régularité de structure, tandis que le contenu est une manifestation d'« Etre » ou de « Connaissance » ,ou encore de « Béatitude », — ce qui nous ramène au ternaire d'*Atmâ*, — ou plus précisément une combinaison inégale des trois éléments ; ce sont d'ailleurs ces contenus qui déterminent *a priori* le contenant. Parler de beauté « pure et simple », avec une nuance péjorative, est une contradiction dans les termes, la beauté ne pouvant pas ne pas manifester la vérité, ou un aspect ou mode de celle-ci ; si l'harmonie sensible « délivre » à sa manière et sous certaines conditions, c'est parce qu'elle est vérité.

Certains théoriciens d'art — soit dit en passant — sont arrivés à la conclusion, digne de Zénon d'Elée, que la beauté d'un scarabée n'est pas inférieure à celle de l'homme, ni celle d'une baraque à celle d'une

(1) L'art profane, s'il n'est pas de l'art sacré, ne s'identifie pas pour autant à l'art antitraditionnel ; il peut parfaitement, d'une part respecter les règles au moins négatives de l'art universel, et d'autre part assumer une fonction analogue — bien que beaucoup moins centrale sans doute — que l'art sacerdotal ; entre celui-ci et l'art profane, il y a d'ailleurs des modes intermédiaires. Ajoutons encore que chez l'artiste la préoccupation subjective initiale avec telle valeur esthétique — le cas échéant — ne s'oppose nullement à la fonction profonde de l'art ni par conséquent à la perfection spirituelle de l'œuvre, car, toutes choses étant liées, il va de soi que l'émotion esthétique peut véhiculer, comme chez Râmakrishna, une intuition spirituelle, ou même une vérité dont l'artiste peut ne pas avoir conscience, mais qui n'en sera pas moins transmise.

cathédrale, et cela sous prétexte que toute chose parfaite en soi et à son niveau — ou toute œuvre parfaitement « bien faite » — possède toute la beauté dont elle est susceptible ; bref, que la beauté ne comporte des gradations qu'à l'intérieur d'un même genre et non en vertu de la noblesse ou de la bassesse du genre où elle se manifeste, nécessairement du reste puisque, paraît-il, la beauté est là où est la plénitude d'une possibilité, si inférieure soit-elle. C'est oublier — par excès de zèle sans doute — la nature ou la notion même de la beauté : celle-ci est affaire, non seulement de rectitude formelle, mais aussi de contenu, nous l'avons dit, et le contenu de la beauté est la richesse des possibilités et la générosité cosmique, si bien qu'il y a une beauté qui possède ou enveloppe et une autre qui donne ou qui déborde. L'harmonie formelle n'est pas seulement la rectitude d'un carré ou d'un triangle comme le voudraient certaines théories expéditives et frigides, elle est aussi, et essentiellement, la manifestation d'une infinitude interne ; elle l'est dans la mesure même où elle est tout ce qu'elle peut être.

Le but initial de l'art sacré est didactique; qu'il s'agisse d'un catéchisme figuré à l'usage des illettrés ou au contraire d'une doctrine métaphysique ou mystique suggérée par des signes, ce qui ne signifie nullement que les deux choses soient séparées ; l'art sacerdotal veut exprimer un symbolisme soit simple, soit complexe (1), et ce faisant, il transmet en même temps, et inévitablement puisque son langage est formel, une influence de beauté, donc d'« épanouissement » ; s'il recherchait l'harmonie visible pour elle-même, il tomberait dans l'arbitraire et dans cet impasse individualiste et stérile qu'est le naturalisme. Le tort de ce dernier est, non d'ignorer des qualités esthétiques, bien entendu, mais d'abord de manquer de raison suffisante dans la mesure même où il se prend pour une fin en soi, — ou, ce qui revient au même, dans la mesure où il attribue la gloire à

(1) Une image est simple en tant qu'elle représente telle réalité céleste, et complexe en tant qu'elle comporte, le cas échéant, tel ensemble de symboles, se référant par exemple à divers attributs ou fonctions.

l'artiste ou au seul modèle sensible, — et ensuite de violer les règles résultant de la tradition d'une part et de la nature des choses d'autre part. Le naturalisme artistique viole la tradition parce qu'il ignore que le style est une discipline providentielle émanant d'un génie à la fois spirituel et ethnique et se développant selon des lois de croissance organique et dans le climat d'une piété contemplative qui n'a rien d'individualiste ni de prométhéen, et il viole la nature des choses parce qu'il traite, en peinture, la surface plane comme si c'était l'espace à trois dimensions, et l'immobilité de la surface comme si elle pouvait contenir du mouvement ; en sculpture, le naturalisme traite la matière inerte comme si elle était de la chair vivante, puis engagée dans le mouvement, et il lui arrive également de traiter telle matière comme si elle était telle autre, sans égard à l'âme des substances, et ainsi de suite (1). Peindre, c'est donc recréer une vision en l'adaptant à la surface plane et en la réduisant, s'il y a mouvement, au type essentiel de celui-ci ; sculpter, c'est recréer une vision en l'adaptant à la matière inanimée, ou à telle matière, et en la réduisant également, s'il y a mouvement, à telle phase en quelque sorte statique ; c'est en même temps recréer l'objet plutôt que le copier, ou c'est le copier en le recréant suivant une vision intérieure à la fois traditionnelle et personnelle, ou suivant la vie que nous projetons en lui en vertu de notre connaissance, ou encore, suivant la vie qu'il projette en nous en vertu de son contenu ontologique et divin.

(1) Dans une peinture stylisée, une icône par exemple ou une miniature vichnouïte, l'absence de vision tridimensionale et de mouvement ne gêne pas, car la peinture se présente comme telle et non comme un succédané du monde objectif ; elle n'est pas seulement ceci ou cela, elle est avant tout une peinture. Dans l'art naturaliste par contre, l'exactitude objective du dessin et la finesse des ombres renforce l'absence d'espace et de mouvement : les figures sont comme pétrifiées dans un vide sans atmosphère ; dans la statuaire, la matière inerte et l'immobilité créant une impression analogue, le contraste entre le modèle et la copie devient intolérable et confère à l'œuvre quelque chose de spectral. Le naturalisme tient du mensonge et de la magie, mais la réaction contre lui, du moment qu'elle se produit par le bas, donne lieu à des aberrations bien pires, et proprement perverses, exception faite de quelques œuvres, ou de quelques catégories d'œuvres, mais qui ne font pas école.

Avec toutes ces considérations nous voulions insister une fois de plus sur le fait que l'image faisant fonction de complément à l'égard du « délivré vivant », ne peut être « divine » qu'à condition d'être sacrée dans sa forme et par sa genèse, ce qui implique l'observance de règles spirituelles et techniques que seule la tradition peut garantir.

*
**

Parfois, cette notion d'« image » peut s'entendre en un sens plus large, dépassant la question des œuvres d'art : on peut admettre que dans le cas d'un Shrî Râmana Maharshi, c'est la colline sacrée de *Shiva*, le mont Arunâchala, qui fait fonction de symbole permanent du Principe parallèlement « incarné » dans le sage, et qui est ainsi le véritable corps de ce dernier ; inversement, on pourrait dire que le corps du Maharshi est une manifestation humaine d'Arunâchala, du *lingam* terrestre de *Paramashiva*. D'une manière analogue, les disciples d'une Mâ Ananda Mayi pourraient considérer celle-ci comme une manifestation humaine du Gange en tant que « Mère », c'est-à-dire que le culte, dans l'ambiance de cette sainte, pourrait coïncider, en l'absence d'autres supports, avec le culte traditionnel de la Mère *Ganga*. Dans le cas de Râmakrishna, il n'y a pas de doute que l'image le représentant adéquatement, et cultuellement, est celle de la *Shakti*, non sous le seul aspect terrible, mais bien plutôt telle qu'elle est apparue au saint, donc sous l'aspect d'amour maternel et de beauté (1).

(1) « *Kâli* est en vérité *Brahman*, et *Brahman* est *Kâli*. C'est une seule et même Réalité... Quand celle-ci s'engage dans les activités (créatrice, préservatrice, destructive), nous l'appelons *Kâli* ou *Shakti*... Quand il n'y avait ni création, ni soleil, ni lune, ni planètes, ni terre, et que les ténèbres étaient enveloppées de ténèbres, alors la Mère, l'Informelle, *Mahâkâli*, le grand Pouvoir, était un avec *Mahâkâla*, l'Absolu... *Shyâmâ-Kâli* est un aspect en quelque sorte tendre... Elle est la dispensatrice des bien et Elle éloigne la crainte... » (*The Gospel of Sri Ramakrishna*, New York 1942). — « En tant que Mère, Elle (*Kâli*) n'est plus colère et effroyable comme dans sa danse de la mort, mais apparaît à ses fidèles sous une forme majestueuse et gracieuse, et pleine de douceur et d'amour, déversant sa bénédiction sur tout et ouvrant leur entendement. (*Life of Sri Ramakrishna*, Calcutta 1936).

Ceci dit, il ne sera peut-être pas déplacé de faire mention ici d'un abus corrélatif à l'iconoclasme, à savoir la dépréciation des *Avatâras* par souci d'exaltation de sages vivants, voire de faux sages : parce qu'on désire mettre en relief la valeur ou les mérites de tel maître contemporain, on ne trouve pas de meilleur moyen que d'affirmer que le personnage est supérieur à Shankara et même à Krishna ou à Vyâsa, dont on énumère alors, avec une absence ahurissante d'instinct spirituel, de connaissance traditionnelle et de sens des proportions, les limitations supposées et les démérites non moins imaginaires ; nous avons dû constater trop de fois, dans des préfaces ou dans d'autres textes consacrés à des gourous, cette sorte d'ignorance et d'outrecuidance à l'égard d'ancêtres spirituels infiniment — et quasi ontologiquement — supérieurs à tout ce que notre âge peut produire ou offrir, et inégalables en raison même de leur degré de manifestation cosmique. Il faut dire que ce genre d'abus est particulièrement typique pour notre siècle, où une psychologie rapetissante et avilissante se mêle à un souci constant de démagogie ; signalons à cet égard la singulière incapacité de se représenter les Apôtres, dont la « simplicité » est confondue avec ce qu'on connaît par expérience et qui n'est qu'un genre de vulgarité. Dans l'Inde, on compare couramment un Ghandi — qui n'en est pas responsable — au Seigneur Bouddha, alors qu'il n'y a là aucune commune mesure, et qu'il n'y en aurait même pas à bien moins de frais.

Mais revenons à la question des images : rien n'est plus divergent, sur le plan des valeurs spirituelles, que la sagesse, qui est intérieure, et l'art, qui est extérieur ; il y a là tout l'écart entre l'essence et la forme. Mais « les extrêmes se touchent », et rien n'est plus proche de la sagesse et de la sainteté que l'art sacré, ou la liturgie, au sens le plus large de ces termes, ce qui explique le prix, nullement disproportionné, que les civilisations traditionnelles attachent à ces disciplines. L'image du Divin, — et nous pensons ici aussi bien à la calligraphie sacrée

qu'aux figurations anthropomorphes (1), — l'image divine, disons-nous, est comme la face visible de la Vérité : elle laisse transparaître, en un langage à la fois direct et gradué, ce que la spiritualité cache au fond des cœurs.

Le plus grand des miracles est la théophanie, ou autrement dit : il n'y a au fond qu'un seul miracle dont tous les autres dérivent, et c'est le contact entre le fini et l'Infini, ou l'éclosion de celui-ci au sein de celui-là. L'image divine est une cristallisation sacramentelle de cette miraculeuse rencontre, d'où sa fulgurante évidence, semblable à celle du miracle intérieur. Car il n'y a rien dans le monde de plus évident que le miracle.

Frithjof SCHUON.

---

(1) Sans oublier des genres tels que le *mandala* bouddhique, où la géométrie se combine avec la calligraphie et, le cas échéant, avec les figures humaines.

LE VOILE DU TEMPLE (★)

« *Jésus poussa de nouveau un grand cri, et rendit l'esprit. Et voici, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas...* » (St Matthieu, 27 v. 50, 51).

Cet événement, qui est attesté par les trois Evangiles Synoptiques, marque la fin du ministère humain du Christ, au sens ordinaire du mot, puisque tout ce qui suit, de la Résurrection à l'Ascension finale, est de l'ordre du miracle. Comme tous les événements sacrés, le prodige qui a eu lieu au moment de la mort du Christ sur la Croix peut être considéré d'un point de vue historique et symbolique à la fois, puisque ces deux aspects ne s'excluent pas l'un l'autre ; dans le cas qui nous occupe, c'est le symbolisme de l'événement que nous considérerons avant tout.

Il est important de rappeler ce que le voile du temple de Jérusalem servait à marquer, c'est-à-dire la limite entre la partie principale du bâtiment sacré (où tous les Juifs étaient admis et qui contenait le chandelier à sept branches et l'autel du sacrifice) et le Saint des Saints qui était vide et où seul pouvait entrer le prêtre qui officiait. A son entrée, le prêtre devait se dépouiller de ses vêtements : vide du lieu et nudité de l'homme sont des indications significatives de ce que le Saint des Saints représentait dans la tradition judaïque, à savoir « les mystères » ou en d'autres mots CELA dont la connaissance informelle et inexprimable ne peut être que symbolisée

(★) *Note de la Rédaction.* — Le présent article traite d'une question qui intéresse la plupart de nos lecteurs et à laquelle les réponses, déjà du temps de René Guénon, furent très divergentes. En le publiant, nous entendons néanmoins, avec l'accord de notre collaborateur, réserver expressément notre avis particulier basé sur celui de René Guénon, que nous ferons d'ailleurs connaître par la suite. — Michel VALSAN.

« apophatiquement » par le vide ou le dépouillement, comme dans le cas qui nous occupe. Esotériquement, cette connaissance ne peut se rapporter qu'à Dieu dans son Ipséité, le Soi Divin qui transcende même l'Etre.

D'autre part, tout ce qui se trouvait en deçà du voile représentait la tradition dans ses aspects les plus exotériques qui sont multiples et formellement exprimables de diverses manières.

Les trois Evangélistes insistent sur le fait que le voile s'est divisé « du haut jusqu'en bas », comme pour indiquer que la rupture a été complète et irrémédiable et que désormais il n'y aurait plus de limite définissable entre le côté « religieux » de la tradition et les mystères ou, si l'on préfère, entre les domaines exotérique et ésotérique ; pour la vue humaine, ils devraient se fondre — ce qui ne veut pas dire, naturellement, que leur interpénétration porterait atteinte à la réalité de chaque domaine dans son propre ordre, mais que toute expression formelle de leur séparation était rendue impossible une fois pour toutes. Pour que cela soit vrai, cela voudrait dire, parmi d'autres choses, que les rites centraux de la tradition doivent être capables de servir cette fin d'ensemble et que, avec quelque « support » spirituel, son contexte seul et non sa forme fournirait l'indication du domaine auquel il appartient dans des circonstances données.

Cela donne la clef de la spiritualité chrétienne en tant que telle : elle commence à partir de là (1). D'ailleurs on peut voir que si l'unicité de la Révélation a eu besoin de recevoir une expression de

(1) Etant donné la nature du sujet de cet article, nous avons dû nécessairement parcourir un terrain déjà exploré par d'autres collaborateurs de cette revue, actuellement ou dans le passé. Notre contribution personnelle consiste surtout en la manière de présenter et de commenter ces informations, ainsi qu'en l'apport d'exemples nouveaux provenant en particulier du monde Mahâyâniste avec lequel nous avons des contacts personnels. Les lecteurs n'auront pas de difficulté à reconnaître ce qui, dans notre texte, recouvre les travaux d'auteurs précédents, et ce qui, étant plus ou moins nouveau, est sous notre seule responsabilité ; c'est pour cette raison que nous n'avons pas considéré comme nécessaire de citer les auteurs, sauf dans des cas où nous avions des raisons spéciales pour le faire.

plus en plus diversifiée parallèlement à la marche descendante d'un cycle cosmique, chaque forme traditionnelle qui dérive de cette nécessité doit s'affirmer, avant tout, dans ces particularités qui la distinguent d'autres formes comparables. Ainsi l'Islam reste la tradition prophétique par excellence ; bien que la fonction prophétique elle-même soit universelle et bien que dans d'autres cas on puisse parler de tel ou tel prophète ou prophètes, chaque fois qu'on fait référence au *Prophète* sans épithète, on veut dire *Muhammad* et personne d'autre. De même, si l'on parle de l'Eveil Suprême avec une majuscule, c'est au Bouddha que l'on pense ; ce qui ne veut pas dire cependant que l'éveil n'appartient pas à tout fondateur avatârique d'une religion — évidemment cette fonction impliquera toujours la connaissance suprême, mais sa présentation sous la forme d'« éveil total », *sammâ sambôdhi*, reste néanmoins la note dominante du Bouddhisme dans un sens que l'on ne retrouve pas dans les autres traditions. En ce qui concerne le Christianisme, c'est *l'*Incarnation qui lui donne sa marque spécifique ; dans tous les autres cas, on ne peut parler que de telle ou telle incarnation ; la force du mot sera relativement plus diffuse. La particularité de la tradition chrétienne, à savoir sa structure éso-exotérique, est étroitement liée à ce rôle omnivalent du Christ comme le Verbe Incarné en qui toutes les fonctions essentielles sont synthétisées sans distinction de niveau.

Si l'on excepte ce caractère spécial qui appartient au christianisme, il est évident qu'une tradition authentique et intégrale ne peut en aucun cas être égalée seulement à ses aspects collectifs et exotériques, à ce que René Guénon appelle son côté « religieux », dans le sens spécial qu'il donne au mot. Quelle que soit la nature du cadre formel, la présence (latente ou explicite) de l'élément ésotérique est nécessaire, autrement la tradition en question serait « sans cœur », pour utiliser une expression tibétaine usuelle. Pareillement, une tradition ne peut jamais être réduite à un ésotérisme seul : d'où l'insistance de Guénon sur la nécessité de s'attacher à un exotérisme orthodoxe, conseil que ne jugent pas bon

de suivre tous ceux qui invoquent le nom de Guénon ; un ésotérisme qui essaierait de subsister en dehors de son cadre exotérique normal serait comme un cœur sans corps, pour reprendre la même comparaison. Cette dernière erreur est typique de nombreux mouvements néo-spiritualistes qui ont vu le jour en Inde et ailleurs récemment.

En comparant quelques-unes des principales traditions, on peut étudier avec profit différentes manières d'effectuer la relation « mystères-religion » ou « ésotérique-exotérique » ; par exemple, dans la tradition islamique, où les deux domaines sont définis avec une clarté particulière, « le voile du temple » a été présent depuis les origines et reste intact jusqu'à maintenant ; la Loi (*sharî'ah*) et l'Esotérisme (*taçawwuf*) remontent tous deux au Prophète même. C'est pourquoi les dispositions islamiques ont été si souvent citées comme modèle quand ce sujet a été considéré.

Avec le christianisme, une déchirure du voile qui existait précédemment dans le judaïsme marque, comme nous l'avons vu, l'affirmation finale de la Nouvelle Alliance en face de l'Ancienne et, en même temps, la naissance d'une tradition entièrement autonome. Dans le cas du bouddhisme, d'autre part, la non-existence d'un tel voile est posée dès l'origine ; la parole du Bouddha : « Je n'ai rien gardé dans mon poing fermé », signifie que, dans sa tradition, seul compte réellement l'intérêt purement spirituel. Bien que dans le bouddhisme comme ailleurs, une organisation exotérique devienne inévitable à partir du moment où le nombre des adhérents commence à augmenter, le fait même restera toujours, au point de vue bouddhiste, regrettable, une concession à la faiblesse humaine que l'on doit accepter à contre-cœur, sous la pression des événements, mais jamais en principe.

On peut dire quelque chose de semblable du christianisme : si le royaume du Christ, suivant sa propre définition, n'est « pas de ce monde » (2), et si le

(2) L'Islam dit ceci à sa façon, quand il déclare que Jésus a apporté un ésotérisme seulement (*haqiqah*), tandis que le

châtiment pour avoir jeté aux pourceaux la perle de grand prix est qu'ils « se retourneront sur vous pour vous déchirer », alors une des conséquences de la suppression du voile entre le Saint des Saints et les parties plus accessibles du temple (pour revenir à notre symbolisme originel) a été une certaine confusion de la distinction entre les deux domaines, même là où elle s'applique réellement — l'ombre, pour ainsi dire, d'une grâce surabondante. Cette confusion s'est exprimée dans la vie de l'Eglise chrétienne sous une double forme : minimiser ce qui dans la spiritualité est le plus intérieur, et diriger excessivement l'attention sur les manifestations périphériques et les plus extérieures de la tradition. Poussée à l'extrême cette même tendance explique le fait que c'est à l'intérieur du monde chrétien et non ailleurs que la grande profanation connue comme « la mentalité moderne » a pour la première fois pris forme et est devenue avec le temps le véhicule du scandale parmi le reste de l'humanité. Si cet événement, (comme d'ailleurs tout autre événement désastreux) comprend un aspect providentiel, en tant qu'il rapproche la fin sombre d'un cycle et l'aube brillante d'un autre, néanmoins il ne peut échapper — en vertu du *karma* comme diraient les Bouddhistes — à la malédiction portée par le Christ lui-même sur « tous ceux par qui arrive le scandale ». La passion de la Croix, à laquelle tous doivent participer, se trouve là, anticipant son triomphe.

Pour en revenir à notre thèse originelle : l'accent que les Evangélistes mettent sur le fait que le voile du temple a été déchiré « de haut en bas » montre que ce trait du grand prodige a été essentiel : le voile une fois déchiré en deux ne peut *jamais* être recousu. Essayer de le faire, sous quelque prétexte que ce soit, équivaudrait à un acte arbitraire, qui mériterait l'épithète « d'hérétique », au sens le plus strict du mot. C'est ce que signifie la condamnation par l'Eglise du « gnoticisme » (3).

Prophète Muhammad a doté ses disciples des choses de ce monde aussi bien que de celles de l'autre monde.

(3) Il est probable que même dans l'Eglise primitive l'éti-

Qui plus est, le fait que la révélation chrétienne a été, avant tout, un dévoilement des mystères a été largement reconnu même par des théologiens qui ne prétendent pas avoir une vue particulièrement intérieure des choses. On nous a rapporté qu'un simple prêtre grec avait dit à ses fidèles que « la liturgie toute entière est une mystagogie », utilisant ainsi un mot qui appartient au vocabulaire des anciens mystères hélléniques et qui figure aussi dans le texte de la liturgie même ; ceci ne signifie pas cependant que l'homme lui-même possédait une claire notion de ce que ce mot veut dire ; néanmoins une telle référence est significative à sa manière. Il n'est pas non plus sans intérêt de faire remarquer que l'Eglise orientale, en comparaison de l'Eglise latine, a préservé à la fois dans son rituel et dans son habituel mode d'expression un certain « archaïsme » que l'ont ne peut manquer de remarquer quand on assiste à la célébration de la Liturgie dans une église grecque ou russe ; il n'est donc pas surprenant que dans le rite oriental les sacrements soient désignés par le mot « les mystères », qui dans ce cas aussi est chargé d'associations qui continuent le côté ésotérique de la tradition pré-chrétienne dans le monde antique.

Pour plus de précision, il sera peut-être utile maintenant de rappeler les caractéristiques qui permettent de décrire le domaine ésotérique et de le distinguer de l'exotérique — on aurait pu aussi bien dire : celles qui décrivent le domaine initiatique, puisqu'en principe les deux ne font qu'un ; ce second terme, cependant, représente un aspect en quelque mesure plus particularisé de la même réalité, puisqu'il concerne la réalisation méthodique de ce que l'ésotérisme représente dans le domaine de la théorie (4). Si l'on veut une définition adéquate, on doit la demander à René Guénon, d'après lequel une vue exotérique se limite à l'intérêt humain individuel dans le sens le plus large du mot mais s'arrête là, tandis qu'une vue ésotérique va au-delà de l'individualité afin d'embrasser tous les états supérieurs de l'être et même aspire à l'état suprême — si, par une concession inévitable à l'insuffisance du langage humain, l'on peut décrire ainsi ce qui transcende toutes les possibilités de comparaison.

Si nous acceptons la définition ci-dessus, la pierre de touche pour les distinguer est, dans le cas présent, la *finalité* respectivement envisagée, c'est-à-dire soit individuelle et limitée, soit universelle et illimitée par quelque condition que ce soit (5). En d'autres mots, la finalité d'un exotérisme religieux sera la réalisation (ou, si l'on tient compte de la doctrine adamique de la Chute, le « recouvrement ») de l'état d'« homme véritable », *Chen-jen* des Taoïstes ; tandis que l'ésotérisme pour sa part envisagera comme aspiration suprême la réalisation de « l'homme transcendant », qui est la fin de la voie taoïste — on pourrait dire aussi l'Homme Universel, si on préfère ce terme plus familier emprunté au Soufisme. Il est à remarquer que la réalisation des Deux Natures, qui est le but de l'effort chrétien, devrait pour être vraiment complète inclure ces deux

quette « gnostique » a été parfois appliquée à des choses qui ne méritaient pas réellement le reproche supposé, mais qui paraissaient le mériter en vertu de similitudes superficielles qui trahissaient leur véritable nature. De notre temps, l'accusation de gnosticisme à la dernière mode a fourni une arme par trop facile contre ceux qui ont suggéré que le don d'intelligence est une qualification vocationnelle en vue de la pleine compréhension des dogmes chrétiens. Cette gratuite confusion de l'intellectualité et de « l'orgueil » est le signe d'une tendance au suicide qui a pour réaction concordante l'association dans l'esprit des profanes du mot religion à une attitude de conformisme superficiel et de crédulité.

(4) D'après son sens primitif, le mot grec *Theoria* devrait être traduit par « contemplation » ; mais aujourd'hui, cet emploi du mot survit à peine en dehors des rangs de ceux qui suivent la voie hésychaste. Dans le grec moderne, comme dans les autres langues d'Europe, « théorie » est devenu un terme très appauvri, qui n'a que des associations rationnelles et que l'on oppose à « pratique », avec un parti pris en faveur de cette dernière ; et en ce qui concerne « contemplation », le mot est difficilement traduisible dans la langue ordinaire.

(5) En pratique, un point de vue qui *à priori* limite son propre champ à une finalité humaine a peu de chance même de réaliser la perfection de l'ordre humain, car l'habitude de ne pas envisager les choses d'un point de vue élevé tend à restreindre l'horizon intellectuel en des limites toujours plus étroites ; cette route en fin de compte aboutira à une mentalité nettement profane. L'ésotérisme d'autre part, en fixant ses visées au-delà des limitations individuelles, est capable de comprendre la finalité de l'exotérisme religieux pour ainsi dire « en passant », ce qui est le moyen le plus sûr de la réaliser.

finalités, d'après le modèle du Christ lui-même qui était « vrai homme » ou « second Adam », en même temps que « Vrai Dieu » ; le terme « christification » pourrait bien être utilisé pour exprimer cet idéal suprême.

Quand on en vient à la « méthode initiatique », établie pour favoriser la réalisation spirituelle à tous ses degrés, il est important de ne pas perdre de vue l'éventail très large de variation dans la pratique initiatique, comme entre différentes traditions; dans ce domaine, pas moins que dans les autres, chaque tradition montre ses propres particularités. Ce fait n'affecte pas les principes généraux qui gouvernent la vie initiatique, mais néanmoins nous empêche d'aller trop loin en dégageant des analogies, entre une forme et l'autre ; et ce même fait nous encourage encore moins à systématiser un modèle donné d'initiation au point de faire de ce modèle un critère absolu d'authenticité ou du contraire. En attirant sur cette question de l'initiation l'attention d'un monde où elle avait été oubliée depuis longtemps, René Guénon a ouvert pour beaucoup de nous des possibilités qui, sans lui, seraient presque certainement restées inaperçues. En faisant ainsi, il a amassé un trésor d'exemples sur lesquels fonder son commentaire. Ces exemples étaient tirés en grande partie de certaines traditions, en particulier l'Hindouisme, qui pour lui fournissait le prototype d'un ordre traditionnel dans toutes ses branches (ce qu'il est resté dans l'esprit de la plupart d'entre nous), et l'Islam dont il avait une connaissance de première main, ainsi que ce qui restait des anciennes initiations occidentales, soit grâce à des survivances comme la Maçonnerie et le Compagnonage, soit grâce à des références trouvées dans des documents écrits.

Telles ont été les principales sources de Guénon qu'il a examinées avec une attention minutieuse et soutenue : il ne s'est guère occupé, d'autre part, de la pratique bouddhiste, à cause de la conviction, qu'il a d'ailleurs modifiée par la suite, que le bouddhisme était un mouvement en partie antitraditionnel — il a fait une exception en faveur du Tibet, mais l'a expliquée en fonction d'une intrusion d'influences hindoues, vue qu'il partaegait avec beaucoup d'orientalistes de l'époque, bien que pour des motifs différents. Il est surprenant que Guénon n'ait été amené que tard dans sa vie à considérer la vivante spiritualité de l'Eglise Orthodoxe orientale bien qu'elle ait conservé la tradition hésychaste, exemple le plus frappant de méthode initiatique existant encore au sein de la Chrétienté : dans les premiers ouvrages de Guénon, les références à la pratique chrétienne viennent presque toujours de l'occident catholique ; il en est de même pour la doctrine. Il semble donc opportun, avant d'aller plus loin, d'ajouter quelques exemples à ceux que Guénon a cités, afin de compléter le tableau initiatique de différentes manières ; ce qui est d'autant plus désirable que certaines de ces moins familières illustrations ont un rapport avec la question de l'initiation chrétienne à laquelle nous avons été graduellement amenés.

Tournons-nous d'abord vers le monde bouddhiste : au Tibet on peut dire que toute activité spirituelle, jusque dans les plus petits détails, se réfère à un but initiatique, soit directement, soit indirectement comme dans le cas des études « scolastiques » dans l'ordre Gelougpa, par exemple, auquel appartient le Dalaï Lama. Tout ce qui se rapporte directement à la méthode, cependant, implique un acte initiatique de quelque sorte : même pour ouvrir un livre qui concerne la méthode, il faut un *lung* ou autorisation rituelle accordée par un Lama de la famille spirituelle à laquelle veut être attaché le futur initié et chaque étape suivante sera de même marquée par le *lung* approprié (6). Au Tibet tout est calculé afin de favoriser et faciliter la vie initiatique pour ceux qui y aspirent ; la suprématie de cet idéal est reconnue par tous, depuis le Chef du gouvernement jusqu'au mendiant dans la rue.

En plus des arrangements initiatiques normaux qui ne diffèrent pas essentiellement de ceux qu'on peut trouver dans l'Inde ou ailleurs, la spiritualité tibé-

(6) Pour d'autres détails nous renvoyons le lecteur à notre article sur « le mariage de la Sagesse et de la Méthode » dans les *Etudes traditionnelles*, 1961.

taine comprend un grand nombre d'initiations spéciales appelées *wang-kur* (de *wang* = pouvoir, et *kur-wa* = conférer) dont chacune donne accès à une forme particulière de méditation méthodique qui se concentre sur un *mândala* ou diagramme symbolique disposé autour d'une divinité centrale, combinaison de géométrie sacrée (7) et d'iconographie traditionnelle de formes, couleurs, gestes, lettres et ainsi de suite. La visualisation d'un tel *mândala,* sous la direction de son *guru,* est un des traits communs de la technique tantrique ; cependant tous ceux qui ont reçu le *wang* leur donnant le pouvoir de méditer sur tel ou tel *mândala,* ne le mettent pas activement en pratique ; on rencontre des gens qui essaient simplement de collectionner de tels *wangs* comme un moyen de stimuler leur propre ferveur pieuse. Bien qu'une telle attitude « quantitative » à l'égard de la possession des *wangs* ne soit pas contraire à la lettre des règles traditionnelles, elle s'écarte évidemment de l'esprit de l'institution et pour cette raison est condamnée par l'opinion informée à titre de « dispersion spirituelle » et en tant que susceptible de produire dans des cas extrêmes des dissonances d'un ordre imprévisible.

(7) Un *mândala* tibétain consiste normalement en un cercle avec un carré qui y est inscrit, le reste des composants symboliques étant disposé d'une manière variée dans ce cadre, la principale divinité se trouvant au centre de l'ensemble. (Il vaut la peine de noter qu'une forme rudimentaire de la même figure géométrique combinée apparait comme un élément important à la fois sur les tapis chinois et tibétains, en même temps que d'autres emblèmes d'une portée hautement métaphysique ; cet exemple montre d'une manière frappante comment, dans un métier traditionnel même à un niveau populaire, l'influence intellectuelle se maintient, reconnaissable par ceux qui possèdent les données nécessaires). Un autre fait très intéressant à propos de la forme tibétaine de *mândala* est sa concordance avec le double symbolisme chrétien du Jardin d'Eden et de la Nouvelle Jérusalem, celui-là étant rond et celle-ci carrée, comme marquant respectivement le commencement et la fin d'un cycle. L'axe central, commun au cercle et au carré, en d'autres termes l'Arbre de Vie, coïncide dans l'exemple tibétain avec le cœur de la divinité-maître ; dans les dessins de tapis on peut aussi voir l'axe, représenté par un point. On peut l'appeler symboliquement *Meru,* montagne qui occupe le centre de tous les mondes. Certainement cette série de coïncidences symboliques est très remarquable : même les portes de la cité céleste apparaissent dans le *mândala* aux points qui conviennent sur les côtés du carré inscrit.

En tout cas, cela montre qu'au Tibet comme ailleurs on doit clairement distinguer entre le *mutabarrik* (pour emprunter un terme soufique commode), c'est-à-dire l'homme qui reçoit l'initiation pour des motifs mêlés qui ne s'accordent pas parfaitement avec sa fin intrinsèque, et le *sâlik,* c'est-à-dire l'homme qui « voyage » avec l'intention de suivre la route jusqu'au bout. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'au Tibet, avant l'irruption des Communistes Chinois, le nombre des *sâlikun* était relativement élevé par comparaison avec la plupart des autres endroits ; il y avait peu de signes de décadence à cet égard.

Si l'on retourne au type *mutabarrik* tel qu'on le trouve fréquemment au Tibet, il est important de noter que l'acte initiatique tout en étant clairement reconnu comme tel et bien que sa virtualité reste toujours ce quelle est au sens objectif, peut néanmoins être envisagé subjectivement dans un sens *quasi-exotérique* avec l'idée d'avantages qui ne sortent pas du domaine individuel, tels que la piété dans cette vie et une « heureuse renaissance » dans l'autre ; par définition ce fait nous empêche d'appliquer l'épithète « ésotérique » à la manifestation religieuse dont il s'agit. Cependant la possibilité initiatique est là sans contredit, même si elle reste inexploitée.

Cette contradiction est poussée à l'extrême dans les grands *wang-kurs* de masse qui ont lieu de temps en temps. A ces réunions que fréquentent des milliers de personnes, le Lama initiateur fait le geste de conférer le *wang* et prêche la doctrine appropriée devant la foule, bien que peu des participants puissent être connus de lui personnellement, soit avant soit après l'événement ; aucune question de « qualification » ne peut se poser dans ces circonstances. Ce fut le cas quand le Dalaï Lama en 1950 pendant son séjour près de la frontière de l'Inde conféra « l'initiation du Grand Compatissant », forme à onze faces de *Avalokitêsvara,* dont le *mândala* est spécialement associé aux Gelougpas, ordre monastique des « bonnets-jaunes ». Beaucoup de gens venant de tout le pays alentour et des deux

côtés de la frontière voyagèrent jusqu'au monastère *Dung-kar* (= Conque Blanche) où séjournait le souverain sacré, afin de recevoir le *wang* en question ; je les aurais moi-même volontiers accompagnés, mais à cette époque les obstacles politiques étaient devenus insurmontables. La ferveur du peuple était extraordinaire, et dans cette mesure ce n'était pas un événement spirituel sans importance. Néanmoins, il faut admettre que ceux qui reçurent l'initiation étaient, presque sans exception, de simples *mutabarrikun ;* s'il s'était trouvé parmi eux quelque *sâlik,* sa présence n'aurait pu être décelée par aucun signe reconnaissable.

Mais même ainsi, l'initiation elle-même était parfaitement régulière d'après tous les canons traditionnels : ceux qui avaient reçu à cette occasion le *wang* du Grand Compatissant avaient toute latitude pour se présenter alors ou plus tard devant un Lama compétent, afin de mettre en pratique la méthode propre à ce *mândala* particulier. Personne ne pouvait mettre en doute la validité de cet acte, et le plus humble *mutabarrik* dans la foule était conscient du fait que c'était bien une initiation et non autre chose, et qu'il était possible un jour ou l'autre d'en tirer parti plus pleinement. Nous avons décrit longuement cet événement, car il éclaire l'usage ambivalent d'un acte incontestablement initiatique et par conséquent, il éclaire aussi certains aspects de la tradition chrétienne.

Nous allons considérer maintenant un ou deux traits du Bouddhisme japonais qui présentent un intérêt spécial du point de vue qui est le nôtre ici ; mais d'abord nous devons noter un fait de nature générale, à savoir qu'au Japon, malgré le caractère évidemment initiatique de tant de choses qui se rencontrent dans ce pays, ce sont seulement les sectes tantriques (8), dont *Shingon* et *Tendai* sont les principales, qui administrent une initiation sous la forme qui nous est la plus familière, c'est-à-dire définissable en termes de temps et d'occasion, d'« avant l'initiation » et d'« après ». En ce qui concerne la méthode, *Shingon* est apparentée de près à la pratique spirituelle tibétaine ; un trait commun de l'une et de l'autre est l'utilisation de *mândalas* composés de portrait divin, lettres sanskrites et autres symboles que l'on trouve aussi au Tibet. A part le cas que nous venons de mentionner, les autres sectes japonaises ne confèrent pas une initiation formelle quand elles rattachent un nouveau disciple à la lignée ou par la suite ; un maître spirituel peut admettre ou rejeter un futur disciple et il peut aussi mettre fin à sa qualité de disciple à n'importe quel moment s'il n'est pas satisfait de ses progrès ; autrement le disciple, une fois accepté, sera entraîné, pour ainsi dire, dans le courant spirituel plus ou moins rapidement et complètement, mais sans que cela ait besoin d'être confirmé par un acte rituel déterminé — c'est le processus dans son ensemble qui constitue la participation initiatique, le reste dépendant de l'aptitude du disciple et de la grâce de son Maître ; sous ce dernier rapport la pratique japonaise ne diffère pas de celles des autres traditions.

Venons-en maintenant à la mieux connue (et la moins comprise par les Européens) des sectes japonaises, c'est-à-dire le *Zen :* nous y trouvons une méthode dans laquelle une extrême régularité de discipline et l'utilisation d'énigmes apparemment dépourvues de sens (*koans*) sont combinées dans l'intention de purger l'esprit de l'habitude du conceptualisme, libérant ainsi la faculté intuitive. Qu'un entraînement spirituel poursuivi dans cette intention constitue un processus initiatique, au sens le plus rigoureux du mot, cela sera évident pour ceux qui ont lu, par exemple, le récit qu'a fait Herrigel de son entraînement dans le tir à l'arc sous la direction d'un Maître *Zen* (9). Il en est de même pour les autres formes

(8) Pour une bonne part de l'information qu'apporte cet article nous avons à remercier Mlle Carmen Blacker, chargée de cours de japonais à l'Université de Cambridge, qui est elle-même bouddhiste ; grâce à son aimable coopération, nous avons pu obtenir directement du Japon des réponses de bonne source à nombre de questions qui autrement seraient restées en suspens.

(9) On peut opposer à ceci la pratique initiatique dans la Corporation des Archers de l'ancienne Turquie. Là l'initiation prenait une forme parfaitement normale d'après le modèle soufique : le *Shaikh* de la Corporation chuchotant le Nom dans

d'entraînement *Zen*, telles qu'elles sont décrites dans divers livres; elles montrent toutes un caractère qui ne pourrait nullement être décrit comme « exotérique », mais sans comporter un rite d'accession de la sorte qui serait estimée indispensable ailleurs — à moins que le fait que le Maître accepte un disciple et lui administre son premier *koan* soit considéré comme équivalent à l'initiation telle que nous la connaissons ; ce qui n'était pas l'opinion de notre informateur. Il semblerait plutôt que le processus entier doive être décrit comme « initiatique », sans qu'aucun incident particulier n'y puisse être isolé comme étant plus essentiel que les autres. Dans un sens cette absence d'initiation spécifique s'accorde avec l'attitude d'extrémisme *jiriki* (= puissance sienne) qui apparaît dans le *Zen* (10). Bien qu'en fait le Maître Spirituel et la méthode qu'il communique soient tout, l'accent reste toujours en théorie sur l'effort personnel de l'élève — d'où les conceptions profondément erronées que le *Zen* suscite si facilement dans l'esprit des Occidentaux, victimes de leurs préjugés individualistes ; il est privilégié, le petit nombre de ceux qui ont trouvé le moyen de s'acclimater à la sagesse japonaise au point de surmonter leur congénitale obsession d'eux-mêmes aussi bien que l'habitude de ratiociner que le *Zen* en particulier a entrepris d'arracher. Nous ne sommes pas parmi ceux qui croient que « *Zen* pour l'Occident » correspond à une possibilité générale : des tentatives pour donner de la publicité aux méthodes *Zen* qu'ont faites des Japonais occidentalisés, ont eu dans la plupart des cas pour seul résultat une augmentation du désordre intellectuel qui existait déjà en Occident ; tandis que nombre d'âmes ardentes, attirées à la poursuite d'un idéal pour eux à peine réalisable, ont été détournées ainsi de rechercher d'autres voies mieux adap-

l'oreille du disciple tout en plaçant en même temps ses doigts sur « la prise » de l'arc, là où sont unifiées les deux moitiés dont est fait l'arc du type tartare (qui comprend le japonais) ; ce symbolisme n'a guère besoin d'être expliqué.

(10) A propos des types de spiritualité japonaise *jiriki* (puissance sienne) et *tariki* (puissance d'autrui) auxquels appartiennent respectivement *Zen* et *Jodo*, voir l'Appendice de mon livre « The Way and the Mountain », publié par Peter Owen, à Londres, en 1960.

tées aux besoins de leur tempérament, qu'elles auraient pu trouver ailleurs dans le bouddhisme ou dans des traditions plus proches des leurs.

Il nous faut maintenant considérer le cas d'une autre secte japonaise qui a encore plus à nous apprendre que le *Zen* sur le sujet de notre article : nous faisons allusion à *Jodo* (= Terre Pure) et aux sectes associées, où l'Invocation au Bouddha de Lumière, *Amitabha* (japonais *Amida*) est le principal support utilisé, en vérité même le seul essentiel. Ici non plus, il n'y a pas d'initiation formelle, bien qu'on eût pu s'attendre à ce que l'occasion de conférer la formule à invoquer, connue comme *Nembutsu* et enchâssant le Nom d'Amida, nécessitât précisément un tel rite initiatique. En réalité cependant, n'importe qui peut se servir à son gré de cette formule pour une invocation, qu'il ait recours ou non à un *guru* de la lignée pour son instruction. Du côté doctrinal il convient de noter que *Jodo* et la secte apparentée *Jodo Shinshu* (= vraie secte de la Terre Pure) dont Shinran était le Patriarche, ont été souvent comparées au Christianisme à cause de leur caractère *bhaktique* et à cause du rôle de Sauveur attribué à Amida : c'est par son « vœu » et par sa seule Grâce que le disciple espère entrer dans la Terre Pure après avoir terminé sa vie terrestre. Des rouleaux peints qui montrent le Bouddha Amida accompagné de son cortège céleste descendant pour accueillir son dévot au paradis, comptent parmi les plus profondément émouvants exemples de l'art japonais.

En dépit du fait que les écoles de la Terre Pure montrent ce caractère fortement dévotionnel, ce serait néanmoins une erreur de les étiqueter sans plus de façons comme purement *bhaktiques*, non seulement parce que toutes les branches du bouddhisme, quelle que soit leur forme extérieure, restent en principe des voies de connaissance, comme nous l'avons établi au commencement, mais aussi parce que les enseignements de la Terre Pure représentent, si l'on y regarde de plus près, une synthèse d'éléments dévotionnels et sapientiaux qui satisfait pleinement les besoins d'une spiritualité qui a en vue un but

intellectuel (11). La Terre Pure elle-même, symbole de but, comporte une interprétation à deux niveaux ; au sens le plus extérieur, c'est le Paradis Occidental de *Amitabha*, séjour de béatitude et qui ne comporte pas une renaissance ultérieure dans le *samsâra ;* ce qu'il envisage, c'est une « libération différée » comparable au *krama-mukti* de l'hindouisme. Mais le nom même « Terre Pure » et le fait que ce nom a été substitué à la forme plus usuelle « Paradis Occidental » montre que quelque chose de plus se cache derrière cette première interprétation : car là où se trouve la pureté totale, il y a *ipséité* — les deux choses sont réellement identiques. C'est l'alliage avec les tensions internes qui en résultent qui nécessite l'existence samsârique. De ce point de vue, la Terre Pure peut signifier seulement le *nirvâna* — toute signification moindre est exclue par la forme même du nom (12). En d'autres termes, on peut dire que

(11) Nous tenons de l'autorité d'un prêtre distingué du *Jodo Shin,* le Vénérable Shojun Bando, qu'un rite décrit par lui en anglais comme une « initiation » prend place quand un jeune garçon candidat à la prêtrise est présenté pour la première fois à l'Abbé supérieur de la secte. (Il ne faut pas confondre ce rite avec celui qui attache au *Sangha* un homme d'un âge beaucoup plus avancé, rite à propos duquel a écrit A. K. Coomaraswamy). Ce que notre vénérable informateur a surtout expliqué, cependant, est que dans le bouddhisme *Shin* le rapport *guru-chela* a été fortement maintenu dans le cas de ceux qui souhaitent s'avancer loin sur cette route. Pour notre profit il a cité Renyo, saint du 15e siècle, qui a dit : « votre foi n'est pas consommée sans la direction du *guru* », et aussi : « cinq facteurs sont requis pour votre renaissance dans la Terre Pure, à savoir le *karma* (méritoire) antérieur, le *guru,* la lumière, la foi et le nom ». Toutes ces preuves positives et négatives, montrent que dans cette branche de la tradition bouddhiste il est difficile de tracer avec certitude la ligne de démarcation entre une participation pleinement ésotérique et initiatique et une participation bhaktique et même franchement exotérique ; néanmoins, dans tout cas particulier, il serait facile de dire à quelle catégorie appartient réellement l'activité spirituelle de tel homme.

(12) Au Tibet, le même symbolisme d'une « terre » est souvent utilisé comme périphrase pour *nirvana.* — Une seule citation très révélatrice empruntée au Patriarche Shinran lui-même suffira à confirmer ce point : « La renaissance (dans la Terre Pure)... est la lumière intégrale insurpassée ». (*Shinshu Shogyo Zenshu,* Vol. II, page 58). Nous tenons de source sûre qu'au Japon aujourd'hui le niveau intellectuel des disciples de *Shin* est en moyenne assez bas ; dans bien des cas, ils n'ont guère en vue que des profits temporels. Néanmoins, la plus haute possibilité est là pour celui qui cherche ; mais les hommes doivent avoir des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, ou ils laisseront échapper cette occasion toujours présente.

le Paradis Occidental représente une pureté relative qui apparaît quasi-absolue du point de vue de l'impureté du monde, tandis que la Terre Pure en tant que telle est pure au sens absolu du terme.

Cette double interprétation implicite dans le nom « Terre Pure » ne peut manquer d'évoquer une possiblité semblable de transposition concernant le terme chrétien du « salut », puisque ceci également est habituellement décrit comme un passage au paradis. Il faut se souvenir que René Guénon a restreint l'usage du mot « salut » à ses implications exotériques, comme indiquant l'accomplissement parfait des possiblités humaines individuelles, représenté ici par le séjour paradisiaque, au-delà de toute souffrance et à « proximité » du Divin. A cet état de salut, Guénon oppose « Délivrance », terme qu'il importe de l'hindouisme : ainsi le premier état correspondrait presque exactement au Paradis Occidental des Bouddhistes et le dernier qui se trouve au-delà de tout conditionnement, à la Terre Pure au sens plein du mot.

Or il est évident que, avec la même logique, le mot « salut » admet deux interprétations, l'une indiquant un état qui est plus ou moins conditionné (d'après le paradis qu'est appelée à occuper l'âme qui a été « sauvée »), l'autre référant à une réalisation entièrement inconditionnée, où il n'est plus possible de penser du tout à un être individuel, mais seulement au Soi dans le sens le plus transcendant (13) ; ceci a été noté auparavant par d'autres auteurs. Il faut bien le reconnaître, pour presque tout le monde de nos jours et probablement pour la majorité même dans l'Eglise primitive, le mot « salut » a le sens restreint que lui donne Guénon, mais ceci ne nous autorise pas à dire qu'il en est ainsi en principe : après tout, le mot « Délivrance »

(13) Dans un langage comme le tibétain, où le petit nombre des racines est compensé par la vaste série de sens apparentés qui peuvent être dérivés de la même racine et qui sont largement déterminés par le contexte, les trois mots, *nirvâna,* salut et délivrance, sont nécessairement recouverts par le seul mot *thar-wa* = se libérer. Pour faire la distinction que Guénon veut préciser, un Tibétain parlerait de « renaissance » dans tel ou tel paradis, dans le cas du salut individuel, et de *thar-wa* quand il s'agit de Délivrance dans le sens plénier.

que Guénon a été amené à utiliser, est un mot emprunté ; il appartient à « l'économie » d'une autre tradition. « Salut » est le terme qui a toujours été utilisé par les Chrétiens et son autorité remonte aux Ecritures et au Christ même. Si le Christianisme à l'origine porte le caractère initiatique que lui accorde Guénon — et il a évidemment raison — alors pour quelques Chrétiens au moins le mot salut a dû avoir la portée sans restriction qui accompagne toute finalité vraiment ésotérique. Cette conclusion semble inévitable ; mais il n'y a pas de quoi s'étonner, puisqu'on voit qu'elle s'accorde avec la bivalence du langage spirituel chrétien sous toutes ses formes, qui est la conséquence du déchirement du voile du Temple.

Nous avons parlé de l'époque primitive ; mais même à une époque plus récente, peut-on imaginer un Maître Eckhardt utilisant le mot « salut » dans un sens autre que transcendant ? Pour quelqu'un tel que lui, *un* paradis serait en vérité « la prison du Sage », comme disent les Soufis. Ceux qui partagent la vue d'Eckhardt ont sans doute été relativement peu nombreux, mais leur simple existence suffit à prouver le point. Il suffit de dire que salut aura le sens de délivrance totale pour ceux pour qui le Voile est vraiment déchiré « de haut en bas » ; tandis que pour ceux (et c'est la majorité) qui dans leur esprit plus ou moins obscurci imaginent un voile là où il n'y en a pas, le même mot de « salut » aura évidemment la portée limitée qui est devenue habituelle — quelque peu abusivement, toutefois, non seulement parce que cela restreint l'usage biblique et traditionnel, mais aussi parce qu'on a ainsi été amené à systématiser ce qui devrait rester indéfini, au lieu de laisser le contexte nous dire quelle est la signification voulue — spirituellement cette possibilité d'exercer notre discernement est avantageuse parce qu'elle encourage une plus grande « attention » (pour employer un terme cher aux Bouddhistes) qu'une solution toute faite.

Tant que nous nous occupons de comparaisons et de problèmes, il semble indispensable de faire une référence à l'initiation maçonnique, étant donné la

fréquence à laquelle elle figure dans les ouvrages de René Guénon et dans les articles de divers collaborateurs de cette revue. Quand à moi, je ne professe aucune profonde connaissance de ce sujet, et je ne m'occuperai que de son rapport avec la question plus générale dont il s'agit.

Bien que Guénon n'oublie pas les influences subversives, anglo-protestantes, rationalistes, égalitaires, matérialistes et autres, qui ravagèrent les Loges Maçonniques aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, il a toujours maintenu que, une fois admise la validité initiale de cette initiation (ou de toute autre dans un cas semblable), sa validité resterait intacte tant que deux conditions primordiales ne seraient pas transgressées, à savoir la continuité de transmission et la régularité formelle dans l'accomplissement des rites appropriés ; comme il le dit, les erreurs humaines, qu'il s'agisse de croyance ou de conduite — et l'on pourrait ajouter la « bonté » humaine aussi — ne comptent pour rien là où il s'agit d'une influence spirituelle.

Dans le cas de la tradition chrétienne, d'autre part, l'argument qui concerne l'efficacité initiatique prend pour lui une forme quasi-inverse. Dans un article paru dans les « Etudes Traditionnelles » en septembre 1949, René Guénon, tout en se référant au caractère évidemment initiatique des rites chrétiens dans les siècles post-apostoliques, entreprit d'expliquer le caractère non moins évidemment exotérique de la croyance et de la pratique chrétiennes à une époque plus récente ; ce qu'il fit en demandant, avant tout, ce qui pouvait empêcher une influence spirituelle qui s'était manifestée centralement par une voie initiatique, de restreindre son action au domaine exotérique à un moment donné et en rapport avec des conditions altérées dans le milieu humain récepteur (14) ; la nature ineffaçable d'une initiation,

(14) Légitimement, Guénon a prévenu l'imputation qu'on aurait pu lui faire de croire qu'une telle restriction pourrait se produire en fonction des limitations du milieu même; toute influence appartenant à un ordre supérieur de réalité est toujours capable de pénétrer un ordre inférieur sans entraves ; pour le prouver, il cite le cas des guérisons miraculeuses. De cela, il va cependant jusqu'à inférer que l'influence céleste

maintient-il dans ce cas, appartient *post facto* au récipiendaire humain mais non au rite en tant que tel, pour la raison suggérée dans la question précédente.

Ce qu'en effet Guénon semble postuler, en ce qui concerne le christianisme, c'est un caractère exclusivement ésotérique au début, auquel un caractère exclusivement exotérique a été substitué, par le processus mentionné ci-dessus ; à partir d'un certain point de son article, il traite ce changement radical comme un fait prouvé qui n'est plus soumis à la discussion. Qui plus est, il postule une date très reculée pour le changement en question, c'est-à-dire antérieure à Constantin et à la promulgation des dogmes à Nicée.

Tels sont, pour l'essentiel, les arguments proposés dans l'article que nous avons cité : à notre opinion, ils tendent dangereusement à être spécieux. De plus, nous ne pouvons nous empêcher de dire, dans ce cas, que l'action supposée divine, telle qu'elle est décrite, à un goût de calcul juridique trop prononcé pour être convaincant — on sent ici l'absence de la spontanéité imprescriptible et de la miséricorde d'une ordonnance divine. Diverses allusions à ce qui est ou n'est pas connu de l'Eglise primitive nous frappent comme historiquement contestables. Par-dessus tout, l'idée que la tradition chrétienne avant d'avoir franchi trois siècles a dû perdre son héritage essentiel, celui qui provient directement de son Fondateur divin, afin de rester désormais dans un état d'émasculation exotérique, cette idée nous semble insoutenable ; si cela était vrai, la victoire des Portes de l'Enfer qui d'après la promesse du Christ ne triompherait jamais de son Eglise, semblerait être un fait accompli — c'est pourquoi nous croyons que l'argument en question est passé loin du but.

A partir de cette confrontation des deux lignes de raisonnement, concernant respectivement le cas maçonnique et le cas chrétien, une autre question

elle-même, *motu proprio* et pour des raisons providentielles, a dû retirer la grâce initiatique des rites chrétiens (l'eucharistie y comprise), les réduisant ainsi à leurs seules possibilités exotériques ; ce qui revient à montrer comme il est impossible de soutenir cette proposition sans faire une pétition de principe à quelque étape du raisonnement.

vient inévitablement à l'esprit, à savoir comment expliquer le fait (si fait il y a) que la Providence a une telle indulgence pour le début de corruption dans la première organisation, tandis qu'elle montre comparativement une telle sévérité dans le cas de l'autre, jusqu'au point de retenir le flot de l'influence initiatique pour la dernière tout en permettant qu'il coule sans interruption dans le cas de la première. Si les erreurs variées mentionnées précédemment et même dans bien des cas une profession formelle d'athéisme — en d'autres mots du *kufr* érigé en principe pour remplacer la *Shahâdah* — n'amènent pas une disqualification dans le cas de ceux qui suivent la Maçonnerie, pourquoi supposerait-on que, dans le cas des Chrétiens le processus humain de restriction et d'extériorisation de perspective (tout en étant assurément un signe négatif) a suffi pour que l'influence spirituelle cesse de manifester sa présence parmi eux d'une manière intégrale, même si cela était théoriquement possible ? Dans l'Eglise Chrétienne sous sa forme traditionnelle, la régularité des rites ou la continuité de la Succession Apostolique ne font pas de doute ; et du côté doctrinal la pureté de la vérité traditionnelle a été préservée au cours des âges par les dogmes, ce qui n'est pas une petite chose en soi et plus qu'on ne peut dire de la Maçonnerie : René Guénon a pleinement reconnu ces faits. Comment alors expliquer la faveur supposée montrée à l'égard de l'initiation maçonnique ? Posée ainsi, la question reste sans réponse.

Assurément, les voies de la Providence sont impénétrables ; elles sont inaccessibles au raisonnement humain. Néanmoins, l'immense disproportion entre les deux cas cités justifie la question ci-dessus : si l'on nous permet de citer ici une remarque faite par M. Frithjof Schuon dans un contexte différent, les desseins de Dieu peuvent paraître parfois terribles, mais jamais monstrueux — dans le cas présent nous substituerions volontiers le mot « grotesque » à « monstrueux », si grande est la disparité apparente entre les titres spirituels de l'Eglise chrétienne, même quand elle a sombré dans une décadence dépourvue d'intellectualité, et ceux de l'autre orga-

nisation initiatique mentionnée ; si la dernière, en dépit de tout, est censée avoir maintenu son initiation dans un état d'efficacité, alors à *fortiori* l'initiation chrétienne doit rester encore virtuellement en existence, si elle a existé au commencement : comme Guénon l'a dit dans la « Crise du Monde moderne », la cassette d'or contenant le trésor original est encore ici à la garde de l'Eglise ; c'est la clef qui a été égarée et le devoir des hommes est de la redécouvrir, puis de faire un plein usage des possibilités qui leur ont été ainsi rendues, en accord avec leur besoin le plus urgent.

(à suivre)

Marco PALLIS.

COSMOLOGIE ET SCIENCE MODERNE

(*suite*) (1)

Le moindre phénomène participe à plusieurs continuités ou dimensions cosmiques, incommensurables entre elles ; ainsi, la glace est de l'eau de par sa substance, et sous ce rapport elle ne se distingue pas de l'eau liquide ni de la vapeur d'eau, tandis qu'elle appartient aux corps solides par son état. De même, quand une chose est constituée par divers éléments, elle participe à leurs natures tout en étant différente d'eux : le cinabre, par exemple, est la synthèse du soufre et du mercure ; il est donc en quelque sorte la somme de ces deux éléments, mais en même temps, il possède des qualités qui ne se retrouvent ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux substances. Les quantités s'additionnent, mais une qualité n'est jamais que la somme d'autres qualités : si l'on mélange de la couleur bleue et de la couleur jaune, on obtient du vert; cette troisième couleur est donc la synthèse des deux autres; cependant, elle n'est pas faite d'une simple addition, car elle représente en même temps une qualité chromatique nouvelle et unique en soi.

Il y a là comme une continuité discontinue, qui est encore plus marquée dans l'ordre biologique, où l'unité qualitative d'un organisme se distingue nettement de sa composition matérielle : l'oiseau qui naît de l'œuf, est fait des éléments dont est fait l'œuf, mais il n'est pas l'œuf ; de même, le papillon qui sort d'une chrysalide n'est ni celle-ci ni la chenille qui a produit cette chrysalide ; il existe une parenté entre ces divers organismes, une continuité génétique, mais également une discontinuité qualita-

(1) Voir E.T. de mars-avril 1964.

tive, car entre la chenille et le papillon il y a comme une rupture de niveau.

A chaque point du tissu cosmique il y a donc une chaîne et une trame qui s'entrecroisent, ainsi que l'indique le symbolisme traditionnel du tissage, selon lequel les fils de la chaîne, suspendus verticalement au métier de forme primitive, représentent les essences permanentes des choses, — et par là même aussi les qualités et les formes essentielles, — tandis que la trame, qui relie les fils de la chaîne horizontalement et les couvre en même temps par ses vagues alternantes, correspond à la continuité substantielle ou « matérielle » du monde (1).

La même loi est exprimée par l'hylémorphisme classique, qui distingue la « forme », le sceau de l'unité essentielle d'une chose ou d'un être, de sa « matière », la substance plastique qui reçoit ce sceau en lui conférant une existence concrète et limitée. Aucune théorie moderne n'a jamais pu remplacer cette théorie antique, car le fait de réduire toute la plénitude du réel à l'une ou à l'autre de ses « dimensions », ne l'explique guère. La science moderne ignore notamment ce que les anciens désignaient par le terme de « forme », précisément parce qu'il s'agit là d'un aspect non-quantitatif des choses, et cette ignorance n'est pas sans rapport avec le fait que cette science ne voit aucun critère dans la beauté ou la laideur d'un phénomène : la beauté d'une chose, c'est son unité interne, sa conformité à une essence indivisible, donc à une réalité qui ne se laisse ni compter ni mesurer.

Il nous faut préciser ici que la notion de « forme » comporte nécessairement un double sens : d'une part, elle désigne la délimitation d'une chose, et c'est là son acception la plus courante ; sous ce rapport, la forme se situe du côté de la matière, ou plus généralement de la substance plastique qui, elle, limite et sépare les réalités (2) ; d'autre part, la « forme »

1. Cf. René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre sur le symbolisme du tissage.
2. La distinction hindoue *nâma-rupa*, « nom et forme », se rattache à cet aspect de la notion dont il s'agit, le « nom » étant ici l'essence et la « forme » l'existence limitée et extérieure d'un être ou d'une chose.

entendue au sens que lui donnent les philosophes grecs, et après eux les scholastiques, est l'ensemble des qualités d'un être ou d'une chose, donc l'expression ou la trace de son essence immuable.

Le monde individuel est le monde « formel » parce qu'il est le domaine des réalités constituées par la conjonction d'une « forme » avec une « matière », subtile ou corporelle. C'est seulement en connexion avec une « matière », une substance plastique, que la « forme » joue le rôle d'un principe d'individuation ; en elle-même, dans son fond ontologique, elle n'est pas une réalité individuelle mais un archétype, et comme tel au-delà des limites et du changement. Ainsi, l'espèce est un archétype, et si elle n'est manifestée que par les individus qui lui appartiennent, elle n'en est pas moins aussi réelle et même incomparablement plus réelle qu'eux ; quant à la critique rationaliste qui cherche à prouver l'absurdité de la doctrine des archétypes en prétendant que la multiplication des notions mentales supposerait une multiplication corrélative des archétypes, — jusqu'à l'idée de l'idée de l'idée et ainsi de suite, — elle frappe entièrement à côté, car la multiplicité ne peut nullement se transposer au niveau des racines archétypiques ; celles-ci se distinguent d'une manière principielle, à l'intérieur de l'Etre et en vertu de Lui, comme si l'Etre était un cristal unique et homogène contenant en puissance toutes les formes cristallines possibles (3) ; la multiplicité et la quantité n'existent donc qu'au niveau des reflets « matériels » des archétypes.



De ce que nous venons de dire il résulte qu'une espèce est en soi une « forme » immuable ; elle ne saurait évoluer et se transformer en une autre espèce, bien qu'elle puisse comporter des variantes, qui seront diverses « projections » d'une forme essentielle unique dont elles ne se détacheront jamais, comme les branches d'un arbre ne se détachent pas de leur tronc.

3. Il va de soi que toutes les images qu'on peut donner de la distinction non-séparative des possibilités contenues dans l'Etre restent imparfaites ou paradoxales.

On a remarqué très justement (4) que toute la thèse de l'évolution des espèces, inaugurée par Darwin, est fondée sur la confusion entre l'espèce et la simple variante : on présente comme le début ou le « bourgeon » d'une nouvelle espèce, ce qui n'est en réalité qu'une variante dans le cadre d'un type spécifique déterminé. Cette fausse assimilation ne suffit cependant pas pour combler les innombrables lacunes que présente la succession paléontologique des espèces ; non seulement les espèces apparentées sont-elles séparées par des césures profondes, mais il n'existe même pas de formes qui indiqueraient une liaison possible entre les divers ordres tels que les poissons, les reptiles, les oiseaux, les mammifères. On trouve sans doute quelques poissons qui utilisent leurs nageoires pour ramper sur une rive, mais c'est en vain qu'on chercherait chez eux le moindre début de l'articulation, qui seule rend possible la formation d'un bras ou d'une patte ; de même, s'il y a certaines ressemblances entre les reptiles et les oiseaux, les squelettes des uns et des autres n'en sont pas moins d'une structure foncièrement différente. Ainsi par exemple, l'articulation très complexe des mâchoires, chez un oiseau, et l'organisation connexe de son ouïe relèvent d'un plan entièrement différent de celui que l'on trouve chez les reptiles ; on ne conçoit pas comment l'un ait pu dériver de l'autre (5). Quant au célèbre oiseau fossile *Archaeopteryx*, il est bel et bien un oiseau, malgré les griffes au bout de ses ailes, ses dents et sa longue queue (6).

Pour expliquer l'absence des formes intermédiaires, les partisans du transformisme ont parfois prétendu que ces formes auraient disparu à cause de leur imperfection et précarité mêmes ; mais cet argument est en contradiction évidente avec le principe de la sélection qui est censé être le moteur de l'évolution des espèces : les ébauches devraient être incomparablement plus nombreuses que les ancêtres ayant

4. Cf. Douglas Dewar, *The transformist Illusion*, Murfreesboro, Tennessee, 1957. Voir également : Louis Bounoure, *Déterminisme et Finalité*, coll. Philosophie, Flammarion.
5. Cf. Douglas Dewar, *op. cit.*
6. Cf. *ibid.*

déjà acquis la forme définitive. Du reste, si l'évolution des espèces représente, comme on le prétend, un processus graduel et continu, tous les chaînons réels — donc tous ceux qui sont destinés à être suivis — sont à la fois des aboutissements et des intermédiaires, de sorte que l'on ne voit pas pourquoi les uns seraient plus précaires et plus destructibles que les autres (7).

Les plus consciencieux parmi les biologistes modernes, ou bien rejettent la théorie transformiste, ou bien la maintiennent comme une simple « hypothèse de travail », ne pouvant concevoir une génèse des espèces qui ne se situerait pas dans l'« horizontale » d'un devenir purement physique et temporel. Pour Jean Rostand, « le monde postulé par le transformisme est un monde féérique, fantasmagorique, surréaliste. Le point capital, on y revient toujours, est que nous n'avons jamais assisté même en petit à *un* phénomène authentique d'évolution... nous gardons l'impression que la nature d'aujourd'hui n'a rien à offrir qui soit propre à réduire notre embarras devant les véritables métamorphoses organiques qu'implique la thèse transformiste. Nous gardons l'impression que, s'agissant de la génèse des espèces comme de la génèse de la vie, les forces qui ont construit la nature sont maintenant absentes de la nature... » (8). Malgré cela, ce biologiste adhère à la théorie transformiste : « Je crois fermement — parce que je ne vois pas le moyen de faire autrement — que les mammifères sont venus des lézards.

7. Teilhard de Chardin écrit à ce sujet : « Rien n'est délicat et fugitif, par nature, comme un commencement. Aussi longtemps qu'un groupe zoologique est jeune, ses caractères demeurent indécis. Son édifice est tendre. Ses dimensions sont faibles. Peu d'individus, relativement, le composent, et qui changent rapidement. Aussi bien dans l'espace que dans la durée, le pédoncule (ou ce qui revient au même, le bourgeon) d'un rameau vivant correspond à un minimum de différenciation, d'expansion et de résistance. Comment va donc agir le temps sur cette zone faible ? Inévitablement en la détruisant dans ses vestiges ». (*Le Phénomène humain*, p. 129). — Ce raisonnement, qui exploite abusivement l'analogie toute extérieure et conventionnelle entre un « arbre » généalogique et une plante réelle, est un exemple de l'« abstraction imaginative » qui caractérise la pensée de cet auteur.
8. Cf. *Le Figaro Littéraire*, 20 avril 1957.

et les lézards des poissons, mais quand j'affirme, quand je pense pareille chose, j'essaie de ne point méconnaître quelle en est l'indigeste énormité et je préfère de laisser dans le vague l'origine de ces scandaleuses métamorphoses que d'ajouter à leur invraisemblance celle d'une interprétation dérisoire » (9).

Tout ce que la paléontologie nous prouve, c'est que les différentes formes animales, telles que nous les montrent les fossiles conservés dans les successives couches terrestres, sont apparues selon un ordre vaguement ascendant allant d'organismes relativement indifférenciés — mais non pas simples (10) — à des formes toujours plus complexes, sans toutefois que cette ascension représente une ligne univoque et continue ; elle semble faire des sauts, c'est-à-dire que des catégories entières d'animaux apparaissent d'un coup, sans de réels précédents. Que signifie cet ordre ? Tout simplement que sur le plan matériel, le simple ou le relativement indifférencié précède toujours le complexe et le différencié ; toute « matière » est comme un miroir qui reflète l'activité des essences en l'inversant ; c'est pourquoi la graine est avant l'arbre et le bourgeon avant la fleur, alors que dans l'ordre principiel les « formes » parfaites préexistent. L'apparition successive de formes animales selon une hiérarchie ascendante ne prouve donc nullement leur génèse continuelle et cumulative (11).

9. *Ibid.*
10. La microscopie électronique a révélé l'étonnante complexité des fonctions agissant à l'intérieur d'un être unicellulaire.
11. L'exemple le plus souvent mentionné en faveur de la thèse transformiste est l'hypothétique généalogie des équidés. Charles Depéret la critique en ces termes : « L'observation géologique établit d'une manière formelle qu'aucun passage graduel n'a existé entre ces genres ; le dernier *Palæotherium* étant éteint depuis longtemps, sans se transformer, lorsque est apparu le premier *Anchitherium*, et ce dernier ayant à son tour disparu, sans modification, avant d'être brusquement remplacé par l'invasion du *Hipparion* » (*Les Transformations du Monde animal*, p. 107). Ajoutons à ceci que les prétendues formes primitives du cheval ne se retrouvent guère dans l'embryologie chevaline, alors que le développemment de l'embryon est généralement considéré comme une récapitulation de l'évolution de l'espèce.

Par contre, ce qui relie les diverses formes animales entre elles, c'est quelque chose comme un modèle commun, qui transparaît plus ou moins à travers leurs structures et qui est plus apparent chez les animaux à conscience supérieure comme les oiseaux et les mammifères. Ce modèle s'exprime notamment dans la disposition symétrique du corps, dans le nombre des extrémités et celui des organes de sensation, comme aussi dans la forme générale des principaux organes intérieurs. On pourrait insinuer que le plan et le nombre de certains organes, et surtout des organes de sensation, répondent simplement à l'ambiance terrestre ; mais cet argument est réversible, car l'ambiance est précisément ce que les organes de sensation saisissent et délimitent. En fait, le modèle sousjacent à toutes les formes animales établit l'analogie entre le microcosme et le macrocosme. Sur l'arrière-fond de ce plan cosmique commun, les différences des espèces et les césures qui séparent les unes des autres sont d'autant plus marquées.

Au lieu des « chaînons perdus », que les partisans du transformisme cherchent en vain, la nature nous offre, comme par ironie, une grande variété de formes animales qui, sans sortir du cadre préétabli d'une espèce, imitent l'apparence et les coutumes d'une espèce ou d'un ordre étrangers ; ainsi par exemple, les baleines sont des mammifères, mais elles empruntent l'aspect et le comportement des poissons ; les colibris ont l'apparence, les couleurs irisantes, le vol et la manière de se nourrir des papillons ; le tatou est couvert d'écailles comme un reptile tout en étant un mammifère, et ainsi de suite. La plupart de ces animaux à formes imitatives représentent des espèces supérieures revêtant l'aspect d'espèces relativement inférieures, ce qui exclut à priori leur interprétation comme chaînons intermédiaires d'une évolution. Quant à leur interprétation comme formes d'adaptation à une ambiance déterminée, elle paraît plus que douteuse, car quelles pouvaient être, par exemple, les formes moyennes entre un mammifère terrestre quelconque et le dau-

phin ? (12) Parmi ces formes « imitatives », qui sont autant de cas-limites, nous compterons aussi l'oiseau fossile *Archaeopteryx*, que nous avons mentionné plus haut.

Comme chaque ordre animal représente un archétype comprenant les archétypes des espèces correspondantes, on pourrait se demander si l'existence des formes animales « imitatives » ne contredit pas l'immutabilité des formes essentielles ; or il n'en est rien, car elle la démontre au contraire comme par un épuisement logique de toutes les possiblités inhérentes à un tel type ou telle forme essentielle : c'est comme si la nature, après avoir produit les poissons, les reptiles, les oiseaux et les mammifères avec leurs caractères distinctifs, voulait encore montrer qu'elle pouvait produire un animal comme le dauphin qui, tout en étant un vrai mammifère, possède en même temps presque toutes les facultés du poisson, ou une créature comme la tortue, qui possède un squelette revêtu de chair, mais qui est en même temps enfermée dans une carapace extérieure à l'instar de certains mollusques (13). Ainsi, la nature manifeste son pouvoir protéen, sa puissance inépuisable de génération, tout en restant fidèle aux formes essentielles, lesquelles ne sont en effet jamais estompées.

Chaque forme essentielle — ou chaque archétype — comprend à sa manière toutes les autres, sans qu'il y ait confusion ; c'est comme un miroir reflétant d'autres miroirs, qui le reflètent à leur tour (14). Selon sa signification la plus profonde, la réflexion mutuelle des types est une expression de l'homogé-

12. Au sujet de la transmutation hypothétique d'un animal terrestre en baleine, Douglas Dewar écrit : « J'ai souvent défié des transformistes de me décrire de plausibles ancêtres se situant dans les phases moyennes de cette supposée transformation » (*What the Animal Fossils tell us*. Trans. Vict. Inst. vol. LXXIV.)
13. Il est significatif que la tortue, dont le squelette semble indiquer une adaptation extravagante à l'état « cuirassé » de l'animal, apparaît d'emblée parmi les fossiles, sans évolution. De même, l'araignée apparaît simultanément avec ses proies et avec la faculté de tisser déjà développée.
14. C'est l'image qu'emploie le Soufi 'Abdul-Karim al-Jîlî dans son livre *al-Insân al-Kâmil*, chap. sur l'Unicité divine.

néité métaphysique de l'Existence, ou de l'unité de l'Etre.

*
**

Certains biologistes, considérant la discontinuité de la succession paléontologique des espèces, postulent une évolution par sauts, et ils se réfèrent, pour la rendre plausible, aux mutations abruptes observées dans quelques espèces vivantes. Mais ces mutations ne dépassent jamais le cadre d'une anomalie ou décadence, comme l'apparition soudaine d'albinos ou celle de nains ou de géants ; même lorsque ces caractères deviennent incidemment héréditaires, elles restent des anomalies et ne constituent jamais de nouvelles formes spécifiques (15). Pour que ceci arrive, il faudrait que la substance vitale d'une espèce existante serve de « matière plastique » à une forme spécifique nouvellement manifestée ; pratiquement, cela signifie qu'une ou plusieurs femelles de l'espèce-substance porteraient soudainement des fruits d'une nouvelle espèce. Or, comme l'écrit l'hermétiste Richard l'Anglais : « Rien ne peut être produit d'une chose, qui ne soit pas contenu en elle ; de ce fait, chaque espèce, chaque genre et chaque ordre naturel se développe dans ses propres limites et porte des fruits selon son propre genre et non selon un ordre essentiellement différent ; tout ce qui reçoit une semence doit être de cette même semence » (16).

En son fond, la thèse évolutionniste est une tentative pour remplacer, nous ne disons pas le « miracle de la création », mais le processus cosmogonique — largement suprasensoriel — dont le récit biblique est un symbole scripturaire ; l'évolutionnisme, en faisant dériver absurdement le plus du moins, est au rebours de ce processus ou de cette « émanation », qui, elle, n'a d'ailleurs rien à voir avec l'hérésie émanationniste, puisque la transcendance et l'immutabilité du Principe ontologique ne sont ici nullement en cause. En un mot, l'évolutionnisme

15. Cf. Louis Bounoure, *op. cit.*
16. Cité dans le *Traité d'Or*, *Museum Hermeticum*, Francfort 1678.

résulte de l'incapacité — propre à la science moderne — de concevoir d'autres « dimensions » de la réalité que celle des enchaînements purement physiques ; pour comprendre la genèse « verticale » des espèces, on aura intérêt à se souvenir de ce que Guénon a dit de la solidification progressive de l'état corporel à travers les âges terrestres (17). Cette solidification ne doit évidemment pas être comprise en ce sens que les pierres des premiers âges aient été molles, car cela reviendrait à dire que certaines qualités physiques — la dureté et la densité notamment — faisaient alors défaut ; ce qui s'est durci et figé avec le temps, c'est l'état corporel dans son ensemble, de sorte qu'il ne reçoit plus aussi directement l'empreinte de formes subtiles. Certes, il ne peut pas se détacher de l'état subtil, qui est sa racine ontologique et qui le domine entièrement ; mais le rapport entre les deux états d'existence n'a plus le même caractère créateur qu'il possédait à l'origine ; c'est comme lorsqu'un fruit, arrivé à maturité, s'entoure d'une écorce toujours plus dure et cesse d'absorber la sève de l'arbre. Dans une phase cyclique où l'existence corporelle n'avait pas encore atteint ce degré de solidification, une nouvelle forme spécifique pouvait se manifester directement à partir de sa première « condensation » dans l'état subtil ou animique (18) ; c'est dire que les différents types d'animaux préexistaient à ce niveau immédiatement supérieur au monde corporel comme des formes non-spatiales mais revêtues d'une certaine « matière », celle du monde subtil. De là, ces formes « descendaient » dans l'état corporel, chaque fois que celui-ci était prêt à les recevoir, cette « descente » ayant la nature d'une coagulation subite et par là même celle d'une

17. Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps.*
18. Sur la création des espèces dans une « protomatière » subtile — où elles gardent encore une forme androgyne, comparable à une sphère — et leur extériorisation consécutive par « cristallisation » en matière sensible, lourde, opaque et mortelle, voir : Frithjof Schon, *Chute et Déchéance*, Etudes traditionnelles, juillet-août et septembre-octobre 1961, p. 178 ss., et *Les cinq Présences divines*, ibid., novembre-décembre 1962, p. 274 ss. — Voir également, du même auteur : *Images de l'Esprit*, coll. Symboles Flammarion, 1961, p. 142 ss.

limitation et fragmentation de la forme animique originelle.

La cosmologie indo-tibétaine décrit cette descente — qui est aussi une chute — dans le cas de l'être humain sous la forme du combat mythologique des *devas* et des *asûras :* les *devas* ayant créé l'homme avec un corps fluide, protéique et diaphane, — donc en une forme subtile, — les *asûras* cherchent à le détruire par une progressive pétrification ; il devient opaque, se fige, et son squelette, atteint par la pétrification, s'immobilise. Alors les *devas,* transformant le mal en bien, créent les articulations, après avoir fracturé les os, et ils ouvrent les voies des sens en perçant le crâne qui menace d'emprisonner le siège du mental. Ainsi, le processus de solidification s'arrête avant d'arriver à sa limite extrême, et certains organes de l'homme, comme l'œil, gardent encore quelque chose de la nature des états non-corporels (19).

Dans ce récit, la description imagée du monde subtil ne doit pas induire en erreur. Toutefois, il est certain que le processus de matérialisation, allant du suprasensoriel au sensoriel, devait se refléter à l'intérieur de l'état matériel ou corporel même, de sorte qu'on peut admettre sans risque de se tromper que les premières générations d'une nouvelle espèce ne laissèrent pas de marque dans le grand livre des couches terrestres ; il est donc vain de vouloir chercher dans la matière sensible les ancêtres d'une espèce et notamment ceux de l'homme.

*
* *

La théorie transformiste n'étant fondée sur aucune preuve réelle, son corollaire et aboutissement, à savoir la thèse de l'origine infrahumaine de l'homme, reste suspendue dans le vide. Les faits qu'on allègue en faveur de cette thèse se réduisent à quelques groupes de squelettes d'une chronologie disparate : il arrive que des types de squelettes considérés comme « évolués » tels que l'« homme de Steinheim », précèdent

19. Cf. Krasinsky, *Tibetische Medizin-Philosophie.*

d'autres, d'un caractère apparemment plus primitif, tel l'« homme de Neanderthal », encore que ce dernier n'était sans doute pas aussi simiesque que des reconstructions tendancieuses veulent nous faire croire (20).

Si, au lieu de toujours se poser la question où commence le genre humain, et quel est le degré d'évolution de tel ou tel type compté parmi les préhommes, on se demandait jusqu'où va le singe, les choses apparaîtraient sous un jour tout différent, car un fragment de squelette, même apparenté à celui de l'homme, ne suffit guère pour établir la présence de ce qui fait l'homme, à savoir la raison, tandis que l'on peut concevoir une grande variété de singes anthropoïdes aux anatomies plus ou moins proches de celle de l'homme.

Si paradoxal que cela puisse paraître, la ressemblance anatomique entre l'homme et les singes anthropoïdes s'explique précisément par la différence essentielle qui sépare l'homme des autres animaux. Voici comment : au niveau purement animal il ne peut pas ne pas exister une forme qui réalise à sa façon, c'est-à-dire selon les lois de son niveau, le plan même de l'anatomie humaine ; le singe est une préfiguration de l'homme, non pas au sens d'une phase évolutive, mais en vertu de cette loi qui fait qu'à chaque niveau de l'existence on retrouve des possibilités analogues.

Une autre question se pose en face des fossiles attribués à des hommes primitifs : certains de ces squelettes appartenaient-ils à des hommes que nous pouvons considérer comme des ancêtres d'hommes actuellement vivants, ou témoignent-ils de quelques groupes ayant survécu le cataclysme d'une fin d'âge terrestre pour disparaître à leur tour avant le début de l'humanité actuelle ? Au lieu d'hommes primitifs, il pourrait bien s'agir d'hommes décadents, qu'ils aient oui ou non existé à côté de nos ancêtres réels. L'on sait que le folklore de la plupart des peuples

20. D'une manière générale, ce domaine de la science a été presque submergé par les théories tendancieuses, les mystifications et les découvertes imprudemment vulgarisées. Cf. Douglas Dewar, *op. cit.*

parle de géants ou de nains qui auraient existé jadis, en des contrées reculées ; or, parmi les squelettes en question, il y a plusieurs cas de gigantisme (21).

Enfin, nous rappelons encore que les corps des hommes les plus anciens n'ont pas nécessairement laissé des traces solides, soit que leurs corps n'étaient pas encore à ce point matérialisés ou « solidifiés », soit que l'état spirituel de ces hommes, conjointement aux conditions cosmiques de leur temps, rendait possible la résorption du corps physique dans le « corps » subtil lors du trépas (22).

*
**

Il nous faut dire ici quelques mots d'une thèse aujourd'hui fort en vogue, qui prétend être une intégration spirituelle de la paléontologie, mais qui n'est en réalité qu'une sublimation purement mentale du matérialisme le plus grossier, avec tous les préjugés que celui-ci comporte, de la croyance en un progrès indéfini de l'humanité jusqu'au collectivisme niveleur et totalitaire, sans oublier le culte de la machine qui est au centre de tout cela ; on aura remarqué que c'est de l'évolutionnisme teilhardien que nous entendons parler ici (23). D'après Teilhard de Char-

21. Comme le Méganthrope de Java et le Gigantopithèque de Chine.

22. Dans des cas très exceptionnels, — tels Enoch, Elie, La Vierge Marie, — une telle résorption eut lieu même dans l'âge terrestre actuel.

23. Le matérialisme de Teilhard se manifeste dans toute sa crudité, et aussi dans toute sa perversité, quand ce philosophe préconise l'intervention chirurgicale pour accélérer la « cérébralisation collective » (*La Place de l'Homme dans la Nature*, Paris 1956, p. 155). Citons encore ces paroles, très révélatrices, du même auteur : « ...C'est finalement sur l'éblouissante notion du Progrès et sur la foi au *Progrès* que l'Humanité aujourd'hui divisée, peut se réformer... » — « L'acte I est joué ! nous avons accès au cœur de l'atome ! viennent maintenant les suivants, tels que la vitalisation de la matière par édification de super-molécules, le modelage de l'organisme humain par les hormones, le contrôle de l'hérédité et des sexes par le jeu des gènes et des chromosomes, le réajustement et la libération par action directe des ressorts mis à nu par la psychanalyse, l'éveil et la capture de puissances intellectuelles et affectives encore dormantes dans

din, qui ne se soucie guère des lacunes inhérentes au système évolutionniste et qui escompte largement le climat créé par une vulgarisation prématurée de la thèse transformiste, l'homme lui même ne représenterait qu'un stade intermédiaire d'une évolution commençant avec les animalcules unicellulaires et aboutissant à une sorte d'entité cosmique globale, unie à Dieu ; la manie de tout vouloir ramener à une seule ligne génétique univoque et ininterrompue dépasse ici le plan matériel et s'élance éperdument dans une « mentalisation » irresponsable et avide, et caractérisée par une abstraction revêtue d'images artificielles que leur auteur finit par prendre au mot, comme s'il s'agissait de réalités concrètes. Nous venons de mentionner l'arbre généalogique imaginaire des espèces, dont l'unité n'est qu'un leurre, puisqu'il est fait de la conjonction hypothétique de beaucoup d'éléments disjoints, mais que Teilhard amplifie à souhait, d'une manière purement graphique, en complétant ses branches — ou ses « écailles », comme il s'exprime de préférence, — et en construisant un faîte dans la direction de laquelle se situerait le genre humain. Par un semblable glissement de la pensée de l'abstrait au concret, du figuratif à ce qui est censé être réel, il agglutine, dans une même poussée pseudo-scientifique, des réalités les plus diverses comme des lois mécaniques, des forces vitales, des éléments psychiques et des entités spirituelles. Citons un passage caractéristique : « Ce qui explique la révolution biologique causée par l'apparition de l'Homme, c'est une explosion de conscience; et ce qui, à son tour, explique cette explosion de conscience, c'est tout simplement le passage d'un rayon privilégié de « corpusculisation », c'est-à-dire d'un phylum zoologique, à travers la surface, restée jusqu'alors imperméable, séparant la zone du Psychisme direct de celle du Psychisme réfléchi. Parvenue, suivant ce rayon particulier, à un point critique d'arrangement (ou, comme nous disons ici,

la masse humaine ! » (*Planète* III, 1944 ; p. 30). Tout naturellement, Teilhard propose le façonnement de l'humanité par un gouvernement scientifique universel, — en somme, tout ce qu'il faut pour le règne de l'Antichrist.

d'enroulement) la Vie s'est hypercentrée sur soi, au point de devenir capable de prévision et d'invention... » (24). Ainsi donc, la « corpusculisation » (qui est un processus physique) aurait pour effet qu'un « phylum zoologique » (qui n'est qu'une figure) passe à travers la surface (purement théorique) séparant deux zones psychiques... mais il ne faut pas s'étonner de cette absence du *distinguo* dans la pensée de Teilhard, puisque d'après sa propre théorie, l'esprit n'est qu'une métamorphose de la matière !

Sans nous arrêter à l'étrange théologie de cet auteur, pour lequel Dieu évolue avec la matière, et sans oser préciser ce qu'il pense des prophètes et des sages de l'antiquité et d'autres êtres « sous-développés » de ce genre, nous dirons ceci : si l'homme, sous le double rapport de sa nature physique et de sa nature spirituelle, n'était réellement qu'une phase d'une évolution allant de l'amibe au surhomme, comment pourrait-il savoir objectivement où il en est ? Supposons que cette prétendue évolution forme une courbe, une spirale par exemple : l'homme qui n'en est qu'un fragment — et n'oublions pas que le « fragment » d'un mouvement n'est qu'une phase de ce mouvement — peut-il en sortir et se dire : je suis le fragment d'une spirale se développant de telle ou telle manière ? Or il est certain — et Teilhard de Chardin le reconnaît d'ailleurs — que l'homme peut juger de son état ; il connaît en effet son rang parmi les êtres terrestres, et il est même seul à connaître objectivement et lui-même et le monde ; loin d'être une simple phase dans une évolution indéfinie, il représente essentiellement une possibilité centrale, donc unique, irremplaçable et définitive. Si l'espèce humaine devait évoluer vers une autre forme, plus parfaite et plus « spirituelle », l'homme ne serait pas dès maintenant le « point d'intersection » de l'Esprit divin avec le plan terrestre, il ne serait ni susceptible d'être sauvé, ni intellectuellement capable de surmonter le flux du devenir. Pour exprimer les choses selon la perspective évangélique : Dieu serait-il devenu homme, si la forme de celui-ci n'était pas

24. *La Place de l'Homme dans la Nature*, p. 84.

virtuellement « dieu sur terre », c'est-à-dire qualitativement centrale en même temps que définitive à l'égard de son propre plan cosmique ?

Comme symptôme de notre temps, le Teilhardisme est comparable à une de ces fissures qui se produisent par la solidification même de la carapace mentale (25), et qui ne s'ouvrent pas vers le haut, sur le ciel de l'unité réelle et transcendante, mais vers le bas, sur le domaine du psychisme inférieur : las de sa propre vision discontinue du monde, l'esprit matérialiste se laisse glisser vers une fausse continuité ou unité, vers une ébriété pseudo-spirituelle dont cette foi falsifiée et matérialisée — ou ce matérialisme sublimé — que nous venons de décrire est une phase des plus significatives.

(à suivre)

Titus BURCKHARDT.

---

25. Cf. René Guénon : *Le Règne de la Quantité*, chap. *L'illusion du monde ordinaire.*

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wilâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (★)

Sourate XXIX : L'Araignée

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Les hommes comptent-ils qu'on les laissera dire : « Nous avons la foi ! » et qu'on ne les tentera pas ?*

Commentaire :

Alif-Lâm-Mîm, c'est-à-dire l'Essence divine (*adh-Dhâtu-l-ilâhîyah*), les Attributs réels (*aç-Çifâtu-l-haqîqîyah*) dont la racine et le premier d'entre eux sous le rapport de la notion d'« autre » (*al-ghayr*) est la Science (*al-Ilm*) (1), et enfin les Attributs de

(★) Voir *E.T.* depuis nov.-déc. 1963.

(1) La « science » au sens propre implique un sujet et un objet (= l'« autre »). En doctrine d'Identité pure le terme « science » n'est employé que par transposition et dans un sens purement analogique : l'attribut de « Science » est alors pure « conscience de Soi » identique à l'« Etre pur », car au degré de l'Etre pur il n'y a pas de dualité et la relation sujet-objet est supprimée sous tous les rapports, y compris celui de la Science. (Sur la Science en rapport avec le symbolisme du *Lâm* cf. les notes au commentaire de la sourate de la Génèse).

relation (*aç-Çifâtu-l-id'âfiyah*) dont le premier qui est aussi leur origine est celui de « faire commencer » (*al-mubdiiyah*) (1), exigent que les hommes ne soient pas laissés avec leurs déficiences, dans leur négligence et leur voile d'ignorance, pour avoir seulement professé des paroles concordant avec la vérité et accompli des actes extérieurs : (bien au contraire, les Réalités susmentionnées symbolisées par le monogramme) exigent que les hommes soient soumis à diverses tentations et éprouvés par toutes sortes de rigueurs et d'expériences, jusqu'à ce que sorte à jour ce qui avait été caché dans leurs prédispositions et ce qui a été déposé dans leurs réserves congénitales, car l'Essence divine aime à voir manifestées les perfections qu'elle a thésaurisées dans la Synthèse originelle (*Aynu-l-Jam'*) et qu'elle a, en conséquence, déposées dans les « mines » des êtres humains et existenciées dans le monde sensible (*âlamu-ch-Chahâdah*). Ceci est en accord avec les paroles mêmes d'Allah disant : « J'étais un Trésor caché. Je n'étais point connu. Or j'aimai à être connu : alors Je créai et Je me fis connaître aux créatures, etc. » C'est ainsi qu'Il s'est voilé devant les êtres par les épreuves des « bienfaits » et des « vengeances », pour qu'ils Le connaissent quand Il fera paraître Ses Attributs sur eux et qu'eux deviennent supports de Ses épiphanies lors de leur aboutissement à Lui, car Son rôle de point final est nécessité par celui de point initial.

Sourate XXX : Les "Roums"

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Les « Roums » ont été vaincus,* 3. *dans la terre la plus proche, et après leur défaite, ce seront eux qui vaincront,* 4. *dans*

(1) Terme formé du nom divin *Al-Mubdi'* = « Celui qui fait commencer » toute chose, corrélatif du nom *Al-Mu'id* = « Celui qui ramène ».

quelques années (1). 5. *A Allah appartient le Commandement avant et après. Et ce jour-là les croyants se réjouiront* 6. *du secours d'Allah. Il secourt qui Il veut et Il est le Très-Fort et le Très-Miséricordieux.* 7. *C'est la promesse d'Allah. Allah ne change pas Sa promesse, mais la plupart des hommes ne savent pas.*

Commentaire :

« *Alif-Lâm-Mîm.* Les Roums ont été vaincus ». L'Essence-Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*) avec les deux Attributs de la Science (*al-Ilm*) et de la Production de commencement (*al-Mubdiiyah*) selon l'interprétation donnée précédemment des trois éléments du monogramme (2), exigent que les Roums des forces spirituelles (*al-quwâ-r-rûhâniyyah*) (3), soient vaincus dans la région la plus proche de la terre de l'âme psychique (*an-nafs*), région qui est la « poitrine » (*aç-çadr*) (4), car l'émanation du « commencement » (*al-mabdâ*) nécessite la manifestation du créé (*al-khalq*) et l'occultation en celui-ci de la Vérité increée (*al-Haqq*) : ainsi tout ce qui (par nature) est proche de l'Increé est « vaincu » par ce qui est proche du créé. Tel est le statut du nom divin *al-Mubdî* = « Celui qui fait commencer » dans la production des choses et dans la manifestation divine par ce nom et par les noms *azh-Zhâhir* = « l'Apparent » et *al-Khâliq* = « le Créateur », et en somme par tous les noms qui concernent la « production du commencement ».

« Et après avoir été vaincus les Roums vaincront »

(1) Les « Roums » sont historiquement les Byzantins, qui à l'époque du Prophète représentaient l'Empire Romain d'Orient. Ils venaient d'être battus par les Perses près des régions arabes, en Mésopotamie probablement, et on predit ici leur revanche pour la période immédiatement suivante : l'expression coranique *bid'u sinin* = « quelques années » vaut pour une durée entre 3 et 9 ans.

(2) Voir le commentaire de la sourate XXIX : L'Araignée.

(3) Ce symbolisme est basé sur la valeur arabe du nom étranger « Roum » rapporté à la racine *râma - yarûmu - rûm* qui exprime l'idée de « désir ardent », ce qui est pris ici dans le sens spirituel.

(4) Sur cette notion technique voir *La Préface des Interprétations ésotériques du Coran, E.T.*, mars-avril 1963, p. 77, note 1.

les Perses (*al-Fâris*) des forces psychiques (*al-quwâ-n-nafsâniyyah*), non-Arabes ignorants et voilés, et cette victoire consistera dans le retour à la Vérité incréée. Le fait que cette revanche aura lieu « en quelques années » (de 3 à 9 ans) se rapporte aux cycles dans lesquels se consomme l'ascension vers la perfection, et aux temps caractéristiques de la « présence » (*al-hud'ûr*), des stations spirituelles (*al-maqâmât*) et des épiphanies (*at-tajalliyât*).

C'est « à Allah qu'appartient le Commandement avant » — selon le statut de Son nom *al-Mubdî* (« Celui qui fait commencer ») — « et après » — selon le statut de Son nom *al-Mu'îd* (« Celui qui ramène ») — car Il dirige le Commandement depuis le Ciel jusqu'à la Terre, et celui-ci ensuite remonte à Lui (cf. Coran 32, 5). « Et ce jour-là », c'est-à-dire au jour de la victoire des Roums spirituels sur les Perses psychiques, « les Croyants se réjouiront du secours d'Allah » de l'appui qu'Il leur aura donné du Royaume céleste et de l'assistance qu'Il leur aura procurée par des renforts du monde de la Sainteté. « Il secourt qui Il veut » d'entre les êtres assurés de Sa Providence et prédisposés par celle-ci. « Et Il est le Très-Fort » qui l'emporte sur les forces perses des êtres voilés, « le Très-Miséricordieux » qui répand les grâces de perfection et les lumières confirmatrices et sanctifiantes sur les Roums victorieux. « C'est la promesse d'Allah » d'amener à la perfection les êtres prédisposés selon Sa Providence ; « Il ne change pas Sa promesse, mais la plupart des hommes ne savent pas », du fait qu'ils sont voilés et s'imaginent que cette victoire vient des forces propres des Roums et par leurs actes personnels ; du fait aussi qu'ils pensent qu'un être prévu dans la Providence pourrait ne pas atteindre l'effort vers la perfection par manque de l'effort seul, et ne comprennent pas que l'effort effectif est également prédisposé par Sa Sagesse et un signe de Sa grâce pour l'être, et que par contre l'absence de l'effort est un malheur et un signe que l'être n'est pas pourvu de la grâce providentielle, car nos actes ne sont que des assignations définitoires (*muarrifât*) et non pas des nécessitations (*mûj'ibât*).

Sourate XXXI : Luqmân

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Ceux-là sont les Signes du Livre Sage.* 3. *Guidance et miséricorde pour les vertueux* (1). 4. *qui font la Prière, qui acquittent l'Aumône obligatoire et qui, au sujet de la Vie dernière, ont la certitude.* 5. *Ceux-ci reposent sur une guidance de leur Seigneur et ceux-ci sont les prospères.*

Commentaire :

(Rien sur les lettres isolées. Le commentaire, très réduit pour cette sourate, ne commence qu'avec le verset 22).

Sourate XXXII : La Prosternation

Texte :

1. ALIF - LAM - MIM. 2. *Descente du Livre, en lequel il n'y a pas de doute, de la part du Seigneur des Mondes.* 3. *Ou diront-ils : « Il l'a forgé ! » Plutôt c'est la Vérité de la part de ton Seigneur afin que tu avertisses un peuple que n'a visité aucun avertisseur avant toi. Peut-être assumeront-ils la bonne guidance.* 4. *Allah qui a créé les Cieux et la Terre ainsi que ce qu'il y a entre les deux, en Six Jours, puis siégea sur le Trône. Vous n'avez en dehors de Lui aucun patron ni intercesseur. N'en reprendrez-vous pas conscience ?* 5. *Il dirige le Commandement depuis le Ciel jusqu'à la Terre et celui-ci remonte à Lui, pendant un Jour dont la mesure est Mille Ans de votre comput.* 6. *C'est Lui le Connaissant de l'Invi-*

(1) *Al-muhsinûn* sont ceux qui visent la perfection dans leurs œuvres intérieures ou extérieures. Leur façon d'agir, l'*Ihsân* (qui signifie « rendre beau », « accomplir excellemment »), représente le degré supérieur dans la pratique de l'*Islâm* (= la « soumission aux prescriptions ») et de l'*Imân* (= la « foi »).

sible et du Visible, le Très-Fort le Très-Miséricordieux.

Commentaire :

Alif-Lâm-Mîm, ou la manifestation de l'Essence-Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*), des Attributs (*aç-Çifât*) et de la Stase Onomastique (*al-Hadratu-l-Asmâiyyah*) (1), constitue « la descente graduelle du Livre » (*Tanzîlu-l-Kitâb*), à savoir du Livre de l'Intellect forcanique absolu, sur l'Existence Mohammadienne (*al-Wujûdu-l-Muhammadî*) ;

« De la part du Seigneur des Mondes », veut dire par l'apparition de Celui-ci sur Son support épiphanique sous la forme de la Miséricorde complète (*ar-Rahmatu-t-tâmmah*).

« Allah qui a créé les Cieux et la Terre ainsi que ce qu'il y a entre les deux », par Son occultation sous les voiles de ces choses pendant les Six Jours divins qui constituent la durée du cycle de l'occultation depuis Adam — sur lui la Paix — jusqu'à Mohammad — sur lui la Grâce unifiante et la Paix !

« Puis siègea (*istawâ*) sur le Trône », le Trône du Cœur Mohammadien, en vue de l'apparition dans ce dernier jour qui est le Vendredi de ces Jours, par la théophanie pourvue de tous Ses attributs. De la même façon le siège du Soleil sur la méridienne (*istiwâu-ch-Chams*) est sa complète manifestation. C'est pourquoi le Prophète — sur lui la Paix — a déclaré : « J'ai été suscité aux premiers souffles de l'Heure 'e temps où il est apparut est le Lever du matin ue l'Heure, le milieu de ce jour est le moment de l'apparition (*zhuhûr*) du *Mahdî* — sur lui la Paix ! — Pour une certaine raison il est aggréé que l'on récite cette sourate dans la prière de l'aube (*çubh*) du Vendredi (2).

« Vous n'avez pas en dehors de Lui » lors de son

(1) Il s'agit du plan fonctionnel sur lequel la Réalité Suprême s'affirme sous la forme personnalisante des Noms divins.

(2) Cette recommandation figure dans des traditions prophétiques.

apparition (*zhuhûr*) « aucun patron ni intercesseur », en raison de l'extinction du tout en Lui (1).

« N'en reprendrez-vous pas conscience » en vous rappelant le Pacte Premier (*al-Ahdu-l-Awwal*) impliqué dans l'Alliance de la Nature Primordiale (*Mîthâqu-l-Fitrah*) lors de l'apparition de l'Identité (*inda zhuhûri-l-Wahdah*) ?

« Il dirige le Commandement (depuis le Ciel jusqu'à la Terre) » par l'occultation et l'œuvre créatrice « depuis le Ciel » de l'apparition de l'Identité (*zhuhûru-l-Wahdah*) « jusqu'à la Terre » de l'occultation de cette Identité et de son enfoncement pendant les Six Jours.

« Et (le Commandement) remonte à Lui » par l'apparition dans ce Septième Jour dont « la durée est de Mille Ans de votre comput ».

« C'est Lui, ce Régissant, « le Connaissant de l'Invisible » qui connaît aussi la sagesse de l'occultation pendant les Six Jours précédents « le Connaissant aussi du Visible » ce qui est la dite apparition dans cet autre Jour.

« Le Très-Fort (*al-Azîz*) » — qui se retranche sous les voiles de la Majesté (*al-Jalâl*) en s'occultant, « Le Très-Miséricordieux (*ar-Rahîm*) » qui écarte ces voiles pour manifester la Beauté (*al-Jamâl*).

Sourate XXXVI : Yâ-Sîn

Texte :

1. YA-SIN. 2. *Par le Coran Sage.* 3. *En vérité tu es d'entre les Envoyés* 4. *sur un Chemin droit,* 5. *en tant que descente de la part du Très-Fort, du Très-Miséricordieux.*

(1) Il y a ici une amphibologie calculée. Les termes du commentaire s'appliquent non seulement à Allah, mais aussi au Mahdî en tant que manifestation totale de la Vérité cachée. En outre, on pourra constater que le terme *zhuhûr* = « apparition » employé ici et qui s'applique aux deux cas, revient encore plusieurs fois dans la suite immédiate de ce même fragment, où il concerne la notion d'Identité dans une perspective cyclique et macrocosmique.

Commentaire :

Yâ-Sîn. Allah fait serment, tout d'abord, par les deux modes qui indiquent la perfection de la « prédisposition » *(al-isti'dâd)* mohammadienne, chose analogue à ce qui a été dit pour les sigles *T'â-Hâ* (à la sourate XX) ; ensuite, Il fait serment « par le Coran Sage », c'est-à-dire par la Perfection totale convenant à cette « prédisposition ». Tout cela veut dire qu'en raison des choses qui viennent d'être mentionnées, le Prophète est « d'entre les Envoyés » sur la Voie du *Tawhîd* qualifié de la Rectitude.

En effet, la lettre *Yâ* est une désignation du nom divin *al-Wâqy* (finale *yâ*) = « le Préservateur » (1) et le *Sîn* est une désignation du nom *as-Salâm* (initiale *sîn*) = « La Paix » (2) ; celui-ci est le nom divin qui a préservé *(waqâ)* l'intégrité *(salâmah)* de ta nature primordiale *(fitrah)* exempte de défaut de toute éternité, exempte aussi des vices de la condition des êtres produits et de l'ordre général, mais *as-Salâm* est aussi l'essence originelle de ta nature primordiale.

Quant au « Coran Sage » il est la forme de perfection de cette « nature » réunissant toutes les perfections et renfermant toutes les formes de sagesse.

« En vérité », par la vertu de ces trois (le Préservateur, la Paix et le Coran Sage) « tu es d'entre les Envoyés, en tant que descente de la part du Très-Fort, du Très-Miséricordieux ». Autrement dit : Le Coran renfermant la Sagesse, et qui est la Forme d'Accomplissement de ta prédisposition, vient par une descente qui, le tirant de la condition latente de la Synthèse *(al-Jam')*, le révèle en détail *(mufaçallen)* sur le support constitué par ton être, pour devenir ainsi Forcan (Distinctivité) ; cela vient « de la part du Très-Fort » qui l'emporte sur ton égoïté et sur les attributs de ta condition d'être produit, et les réduit par Sa force pour qu'elles ne se manifestent plus et n'empêchent pas que le Coran résidant dans les profondeurs de ton mystère apparaisse

(1) Cf. Commentaire sourate XIX : Marie.
(2) Voir plus loin le commentaire de la sourate XLII : La Délibération.

sur ton cœur et devienne Forcan ; « de la part aussi du Très-Miséricordieux » qui a fait apparaître le Coran sur toi par les épiphanies de tous Ses attributs de perfection.

Sourate XXXVIII : Çâd

Texte :

1. ÇAD. *Par le Coran, maître du Rappel* (Dhikr).

Commentaire :

Il s'agit d'un serment prêté, en premier lieu, « par la Forme Mohammadienne » *(aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah)* (1), et, en deuxième lieu, « par la Perfection complète, révérée et célébrée comme la plus accomplie des Perfections et comme Intellect coranique *(al-Aqlu-l-qur'ânî)* totalisateur de toutes les formes de sagesse et de toutes les vérités en raison de la prédisposition parfaite et adéquate à cette noble forme (2). Ibn Abbas avait dit : « *Çâd* est une montagne à la Mekke sur laquelle reposait le Trône du Tout-Miséricordieux *(ar-Rahmân)*, etc. » (3).

Sourate XL : Le Pardonnant (ou le Croyant)

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, l'Omniscient.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm* désignent *al-Haqq* (Dieu en

(1) Ici, comme dans la sourate VII : Les Limbes, la lettre *Çâd* représente métonymiquement le terme *çûrah* dont l'initiale est un *çâd*.
(2) L'Intellect Coranique, ou le Coran lui-même, est affirmé ainsi comme providentiellement destiné à être reçu par la Forme Mohammadienne.
(3) Ce hadith a été déjà cité *in extenso* et expliqué dans le commentaire de la sourate VII : Les Limbes.

tant que Vérité) caché en *Mohammad ;* celui-ci est ainsi « Vérité divine » quant à la réalité intime et « Mohammad » quant à l'apparence créaturelle, Dieu l'ayant aimé Se manifesta sous sa Forme ; Son épiphanie eut lieu ainsi par celui-ci.

« La descente du Livre » Mohammadien vient « de la part d'Allah », c'est-à-dire de son Essence pourvue d'Attributs, ceux-ci pouvant être synthétisés par les noms attributifs *al-Azîz,* le Fort inaccessible derrière les voiles de Sa Majesté dans l'état pendant lequel le Livre est « *Qur'ân* » (= Totalisation), et *al-Alîm,* l'Omniscient, se manifestant extérieurement avec sa Science pour être « *Furqân* » (= Distinction).

Ainsi le sens de *H'â-Mîm* est au fond : « Pas de Dieu si ce n'est Allah. Mohammad est l'envoyé d'Allah », autrement dit : *Al-Haqq,* dont la réalité est intérieure et qui apparaît extérieurement par *Mohammad,* est « la descente du Livre », et ce Livre représente la Synthèse pure (*aynu-l-Jam'*) renfermant le Tout caché, selon son inaccessibilité, dans les tabernacles de Sa Majesté et descendant cependant à travers les degrés des mystères et les esplanades des manifestations dans la Forme Mohammadienne par le moyen de laquelle Sa Science se manifesta au niveau de l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqânî*).

Sourate XLI : Les « Versets Détaillés »

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Une descente de la part du Tout-Miséricordieux, du Très-Miséricordieux.* 3. *Un Livre dont les versets sont détaillés en tant que Coran arabe pour un peuple de gens qui savent.* 4. *Annonciateur et avertisseur...*

Commentaire :

« *H'â-Mîm.* La manifestation d'*al-Haqq* sous la Forme Mohammadienne constitue la descente du Livre du Tout-Universel réunissant toutes les réalités (*haqâ'iq*). Ce livre provient de l'Essence-Une qualifiée d'une part par la Miséricorde générale

propre à *Ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux) qui dispense au Tout l'existence et la perfection naturelle, d'autre part par la Miséricorde spéciale propre à *Ar-Rahîm* (le Très-Miséricordieux) réservée aux Saints Mohammadiens prédisposés à recevoir la perfection attachée à l'ordre de la Connaissance et de l'Identification suprême (*at-Tawhîd*). Le Livre défini ainsi est l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqânî*) dont les versets furent mis en détail par l'acte de descente après avoir été concentrés dans la Synthèse pure (*aynu-l-Jam'*) dans l'état pendant lequel il était « Qur'ân ».

Il faut comprendre de là que les versets furent mis en détail au fur et à mesure de la manifestation des Attributs et des Prédispositions déjà pendant l'état où le « Livre » était totalisateur du Tout.

Ce Livre est dit « arabe » du fait que sa naissance eut lieu chez les Arabes.

Il est destiné « à un peuple de gens qui savent », c'est-à-dire ayant la science des réalités des versets en raison de leurs affinités avec lui et de la pureté gardée de leur nature première.

Il est qualifié en outre d' « Annonciateur » de la Rencontre Suprême, eu égard à ceux qui sont réceptifs et prédisposés pour la perfection, et qui regardent par la lumière de ce Livre.

Il est aussi « Avertisseur » du Châtiment, eu égard aux enveloppés dans les ténèbres de leur âme.

Sourate XLII : La Délibération

Texte :

1. H'A-MIM. 2. AYN-SIN-QAF. 3. *C'est comme cela qu'Il t'a fait révélation à toi et à ceux d'avant toi, Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm-Ayn-Sîn-Qâf* (1) signifient :

(1) Ces lettres peuvent être groupées en deux monogrammes comme dans la version coranique donnée plus haut où ceux-ci

al-Haqq (initiale *H'â*), la Vérité par excellence (Dieu), paraît par *Mohammad* (initiale *Mîm*), comme manifestation de Sa « Science » (*'ilm*, dont l'initiale est un *Ayn*) par la « pureté inaltérable » (*salâmah*, initiale *Sîn*) de son « cœur » (*qalb*, initiale *Qâf*). Ainsi *al-Haqq* est *Mohammad*, tant intérieurement qu'extérieurement ; la Science est l'exemption du cœur de tout défaut et de tout vice, autrement dit, elle est la perfection du cœur et son dégagement du Voile, car le dépouillement (*tajarrud*) du Cœur est manifestation de la Science (1).

« C'est comme cela », c'est-à-dire c'est comme cette théophanie dont tu constitues le support, et comme la manifestation de Sa Science sur ton cœur, « c'est comme cela qu'Il t'a fait révélation à toi et à ceux d'avant toi » d'entre les Prophètes, Lui « Allah », le Qualifié par tous Ses Attributs, « le Fort » (*al-Azîz*), l'Inaccessible dans les tabernacles de Sa Majesté et derrière les voiles de Ses Qualités, « le Sage » (*al-Hakîm*) qui manifeste Sa Perfection selon les prédispositions providentielles (des êtres) et qui, par des facteurs intermédiaires et des manifestations diverses, guide tous les adorateurs en accord avec leurs capacités réceptives.

Sourate XLIII : Les Dorures

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Par le Livre Explicite.* 3. *Nous l'avons rendu Coran arabe ; peut-être comprendrez-vous ?* 4. *Et, en vérité, il est dans la Mère du Livre, chez Nous, sublime et sage.*

forment deux versets distincts, ou, au contraire, présentées en un seul monogramme comme le fait le commentateur.

(1) Intéressante indication que la réalité ultime et par soi de l'être est qualifiée de la Science par excellence qui est l'Omniscience ; celle-ci étant « réalisée » non pas par une acquisition de l'extérieur, mais par un « dépouillement » de tout ce que l'être n'est pas en soi-même, ne sera rien d'autre que la Conscience Omniprésente du Soi.

Commentaire :

Allah a prêté ici serment par le commencement de l'existence qui est *al-Haqq*, la Vérité par excellence ou Dieu, et par la fin de l'existence qui est *Mohammad*. Et quel magnifique serment que celui qui est prêté par le principe du Tout et par son accomplissement parfait ! C'est pour cela, du reste, que l'attestation de ces deux réalités constitue le fondement de l'Islâm et le pilier de la Foi : la réunion des deux est la doctrine véritable et la religion bien établie. De même, l'affirmation de l'unité de l'existence et du pouvoir efficace (*ahadiyatu-l-wujûdi wa-t-ta'thîri*) est le propre du déterminisme absolu (*al-jabr*), comme la division de l'existence et du pouvoir efficace (*tafçîlu-l-wujûdi wa-t-ta'thîri*) est le propre du libre arbitre (*al-qadar*) : la synthèse des deux conceptions réalisée dans notre formule : « Pas de dieu si ce n'est Allah, Mohammad est l'envoyé d'Allah », constitue le Chemin Droit (*aç-Çirâtu-l-mustaqîm*) et la Religion Ferme (*ad-Dînu-l-matîn*).

On peut considérer, en outre, que le serment est ici prêté par deux choses en rapport avec l'idée du Livre ou de l'Ecriture (*al-Kitâb*), à savoir, par la Tablette et le Calame (*al-Lawh wa-l-Qalam*, mots finissant respectivement par un *H'â* et un *Mîm*) ce qui est corroboré par la constatation d'un serment de ce genre dans le verset : « *Nûn.* Par le Calame et par ce qu'ils inscrivent » (Cor. *68*, 1-2), car il est possible de désigner métonymiquement un mot par sa lettre finale aussi bien que par sa lettre initiale.

Selon la première interprétation (dans laquelle *H'a* = *al-Haqq* et *Mim* = « *Mohammad* ») on peut considérer que le Livre lui-même est encore « Mohammad » en tant que celui-ci est une « explicitation » de la Vérité, et qu'il l'est ici tout d'abord synthétiquement (représenté par la lettre *mîm*) ensuite en détail (par la notion expresse de Livre Explicite) ; on peut considérer que le Livre est « Mohammad » également en tant que celui-ci est descendu de chez Allah comme « Coran », c'est-à-dire « Totalisateur » de tous les détails de l'existence, concentrant toutes les qualités divines et tous les degrés naturels et de perfection.

Ce Coran est « arabe ; peut-être comprendrez-vous ? » ce que Nous vous y proposons.

« Et, en vérité il est dans la Mère du Livre », c'est-à-dire il est dans le principe de l'existence au premier degré existentiel. Il est le premier point de l'existence relative devenu distinct par l'acte de détermination primordiale (*al-ta'ayyunu-l-awwal*) à partir de l'Existence absolue qui succède (ontologiquement) à l'Ipséité pure (*al-Huwwiyatu-l-mahdhah*), existence désignée par les termes « chez Nous ». Et il est dit qu'il s'y trouve « sublime », c'est-à-dire occupant un degré de valeur tel qu'il n'y en a pas de plus élevé, et « sage », c'est-à-dire doué de la sagesse par excellence afin que par lui paraissent les formes des choses et leurs réalités, leurs entités et leurs qualités, leur enchaînement existentiel et leur disposition harmonique.

Mais il faut remarquer qu'une telle explication du texte ne convient pas dans la deuxième perspective (selon laquelle le serment est prêté par le *H'â* de la Tablette et le *Mîm* du Calame ; et ensuite par le Livre explicite) car dans celle-ci, il ne peut s'agir que du Coran lui-même en tant qu'il explicite la doctrine de l'unité et de la mise en détail (*at-Tawhîdu wa-l-Tafçîl*) et instruit à leur sujet ; et c'est par ce Coran qu'est prêté donc le serment d'une façon synthétique ; lorsqu'il est dit qu'« il se trouve dans la Mère du Livre », il faut comprendre dans l'Esprit Suprême (*ar-Rûhu-l-A'zham*) qui renferme « tout le concevable » (*kullu-l-ma'lûm*) ou plutôt « toutes choses » (*kullu-l-achyâ'*) ; et quand il est précisé « chez Nous », il faut comprendre « près de Nous », plus près que les autres sciences (*ulûm*) résultant aux différents niveaux des « descentes divines » (*tanazzulât*), car la « Science de chez Nous » (*al-ilmu-l-ladunnî*) (1) est celle inscrite dans l'Esprit Primordial (*ar-Rûh*) qui est le premier des esprits avant qu'il ne descende les degrés existentiels. Le Coran est qualifié dans cette perspective de détenteur de Sagesse du fait qu'il renferme la Sagesse théorique qui procure les conceptions véritables en matière de

(1) Cette science est caractéristique de Seyidnâ Al-Khadir. Lexicalement le terme dérive de Coran *18*, 65, où se trouve l'expression *min ladunnâ ilmen* = « de Notre part une Science ».

Tawhîd, de Prophétie, et un enseignement clair concernant les états posthumes, alors que la Sagesse pratique explicite les prescriptions concernant la Voie générale (*ach-Charî'ah*) et la marche dans les degrés initiatiques (*kayfiyatu-s-sulûki fi-l-marâtib*) ainsi que les états correspondant aux acquisitions par effort personnel ou par don de grâce.

Sourate XLIV : La Fumée

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *Par le Livre Explicite.* 3. *En vérité, Nous l'avons fait descendre (d'emblée) dans une Nuit Bénie ; en vérité, Nous faisons office d'avertisseurs.* 4. *En cette Nuit est réparti tout commandement sage,* 5. *(en tant que) commandement de chez Nous : en vérité Nous faisons office de mandants,* 6. *(d'une) miséricorde de la part de ton Seigneur ; en vérité, Lui est l'Audient, l'Omniscient.*

Commentaire :

(Le commentaire commençant seulement au verset 3 ne comporte donc pas de mention spéciale pour les deux premiers versets qui sont identiques aux deux premiers versets de la sourate précédente : le commentaire qui en a été donné plus haut vaudra donc également ici.)

« En vérité, Nous l'avons fait descendre (d'emblée) dans une Nuit Bénie » : la « Nuit Bénie » (*al-Laylatu-l-Mubârakah*) est l'édifice physique (*binyâh*) de l'Envoyé d'Allah (qu'Allah répande sur lui Sa grâce unifiante !) du fait que cet édifice est chose adventice (non éternelle) et obscure qui voile la lumière du soleil de l'Esprit. Cette « Nuit » est qualifiée ici de « bénie » parce que, par son moyen, a lieu la manifestation de la Miséricorde et de la Bénédiction en matière de guidance et de justice dans le monde, et celui-ci réalise alors un accroissement de dignité et de perfection. Ailleurs, la même « Nuit » fut qualifiée de « Nuit de la Mesure (ou de la Détermination) » (*Laylatu-l-Qadr*, Sourate 97), car l'Envoyé d'Allah

(qu'Allah étende sur lui Sa Paix !) ne réalise la mesure de sa valeur que par la « connaissance de soi » (*ma'rifatu-hu bi-nafsi-hi*), et sa perfection à cet égard ne se manifeste qu'en cette condition. Ne vois-tu pas déjà que son Ascension (*mi'râj*) n'eut lieu que par son corps (*jasad*) ? Car s'il n'y avait pas eu son corps, il ne lui eut pas été possible de s'élever dans les degrés spirituels pour réaliser l'Identité Suprême (*at-Tawhîd*).

La « descente des Livres » en cette Nuit est une expression symbolique de la Descente de l'Intellect coranique, « totalisateur » de toutes les vérités et de l'Intellect forcanique « distributeur » de tous les degrés de l'existence et explicitateur des détails des Attributs divins et des statuts de leurs théophanies ; cet Intellect forcanique accomplit une fonction de « discernement » parmi les significations propres aux différents Noms divins et à l'égard des règles qui conditionnent les Actes divins en cette Nuit. C'est là le sens des paroles : « En cette Nuit est réparti (*yufraqu*) tout commandement sage ».

La descente des Livres en cette Nuit peut être entendue également comme une expression symbolique de la descente de l'Esprit Mohammadien (*ar-Rûhu-l-Muhammadî*) qui est le « Livre Explicite » réellement, dans sa Forme (qui est l'édifice physique mohammadien), ou le Coran, par l'intermédiaire duquel « Nous sommes avertisseurs » à l'égard des êtres du monde.

Sourate XLV : L'Agenouillée

Texte :

1. H'A-MIM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

Les lettres *H'â-Mîm* sont à prendre comme formule de serment. La « réponse du serment » est retranchée du fait que les paroles « la descente du Livre » (*tanzîlu-l-Kitâb*) l'impliquent (1). Ainsi Allah a prêté serment ici, en premier lieu, par la Réalité de l'Ipséité (*H'aqîqatu-l-Huwwîyah*, dont l'initiale *H'â* correspond à la première des deux lettres ou encore par l'Existence Absolue qui est le Principe du Tout (*Açlu-l-Kull*) et la Synthèse originelle (*Aynu-l-jam'*), et en deuxième lieu par Mohammad (initiale *Mîm*) ou l'Existence Relative qui est l'Accomplissement du Tout. La paraphrase du texte serait donc : « Nous faisons serment de descendre le Livre qui explicitera ces deux lettres ». On peut aussi faire de *H'â-Mîm* le sujet, et de la « descente du Livre » le prédicat en supposant en outre qu'il y a expression elliptique, et on a alors, par exemple, un sens comme celui-ci : « L'apparition de la Réalité détaillée du Vrai constitue la Descente du Livre, c'est-à-dire l'Envoi de l'Existence Mohammadienne ou du Coran Explicite révélateur du sens de la Synthèse (*al-Jam'*) et de l'Analyse (*at-Tafçîl*) — situation analogue à celle présentée par un autre passage coranique (Sourate *3*, 18) qui tout d'abord déclare synthétiquement : « Allah atteste qu'il n'y a de dieu que Lui », puis continue analytiquement « et attestent aussi les Anges, ainsi que les Détenteurs de la Science... »

Cette « descente du Livre » est dite provenir « de la part d'*Allah* », Nom divin qui désigne la « Synthèse originelle », « de la part du Fort, du Sage » (*al-Azîzu-l-Hakîm*), noms exprimant l'« analyse » selon la Rigueur (*al-Qahr*) et la Douceur (*al-Lutf*) qui sont les Mères des noms divins et les productrices de toute leur multitude selon les différents Attributs, car il n'y a pas d'Attribut qui ne s'inscrive dans l'une des deux catégories susmentionnées (2).

(1) Sur cette notion de « réponse du serment » cf. le Commentaire de la sourate II : La Génisse, note finale.

(2) Ces deux catégories attributives, qualifiées aussi quelquefois respectivement de la Majesté (*al-Jalâl*) et de la Beauté (*al-Jamâl*), correspondent à celles de *Geburah* (la Rigueur) et de *Hased* (la Miséricorde) dans le Judaïsme (Cf. R. Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. III, passim).

Sourate XLVI : Al-Ahqâf

Texte :

1. H'A-MiM. 2. *La descente du Livre de la part d'Allah, le Fort, le Sage.*

Commentaire :

(Le commentaire commençant seulement au verset 3 ne comporte donc pas de mention spéciale pour ces deux versets qui sont identiques aux deux premiers versets de la sourate précédente : le commentaire qui en a été donné plus haut vaudra donc également ici.)

Sourate L : Qâf

Texte :

1. QAF. 2. *Par le Coran Glorieux.*

Commentaire :

Le *Qâf* est une désignation du Cœur Mohammadien (*al-Qalbu-l-Muhammadi*) qui est le Trône divin enveloppant le Tout (1), alors que le *Çâd* est une désignation de la Forme Mohammadienne (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*), d'après l'interprétation d'Ibn Abbâs qui disait : « *Çâd* est une montagne à la Mekke, sur laquelle reposait le Trône du Tout-Miséricordieux, alors qu'il n'y avait ni nuit, ni jour » (2). Quant à la correspondance du Trône du Tout-Miséricordieux avec le cœur elle dérive de certains hadiths ; dans

(1) La fonction du *Qâf* comme sigle métonymique du Cœur Mohammadien était déjà énoncée lors du commentaire des lettres HMASQ, sourate XLII : La Délibération. A cette application microcosmique est ajoutée ici une correspondance macrocosmique.

(2) Cf. Les commentaires de la sourate VII : Les Limbes, et XXXVII : Çâd.

l'un le Prophète a dit : « Le cœur du croyant est le Trône d'Allah », dans un autre, Allah a proclamé : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ».

On dit d'autre part, que le *Qâf* est une montagne qui enveloppe le Monde, et derrière laquelle se trouve le Phénix (*al-Anqâ'*). Du fait qu'il enveloppe le Tout et qu'il est Voile du Seigneur, il n'est pas connu de ceux qui ne sont pas parvenus à la station initiatique du cœur (*maqâmu-l-qalb*), et ne parviennent à le voir que ceux qui l'ont gravi (1).

Allah a fait ici serment par le *Qâf* et par le Coran Glorieux (*al-Qur'ânu-l-Majîd*), c'est-à-dire par l'Intellect coranique parfait (*al-Aqlu-l-qur'âniyyu-kâmil*) qui est la Prédisposition primordiale réunissant tous les détails de l'Existence totale. Quand celle-ci se montre et passe à l'acte elle devient Intellect distinctif (*Aql furqâni*) et cela est de nature à justifier parfaitement le qualificatif de « glorieux ». On peut considérer aussi que le Coran Glorieux qui descend sur le Prophète est le même que le Forcan apparaissant dont nous parlons.

Le *Qâf* et le *Qur'ân* (dont le nom commence aussi par la lettre *Qâf*) ont été associés dans ce serment en raison de leur affinité (2).

(1) Le *Qâf* en tant que montagne est ainsi un équivalent terrestre du Trône, mais le commentateur lui conserve une signification ésotérique et contemplative.

(2) On peut remarquer les analogies et les complémentarismes suivants : le *Çâd* a un symbolisme à la fois « central » — puisqu'il correspond à une montagne à la Mekke, celle-ci étant le point originel du monde selon la légende, et son centre illustré par les orientations concentriques des musulmans de tous les pays pendant leurs prières — et « circulaire » puisqu'il désigne la Forme Mohammadienne enveloppante de tout le domaine et de toute la réalité divines. De son côté le *Qâf* est la Montagne polaire enveloppant le monde ce qui réunit encore les deux fonctions caractéristiques de la centralité et de la contenance. Cependant le *Qâf* en tant que Cœur Mohammadien homologué au Trône divin est « supérieur » et repose sur le *Çâd* qui est le Corps, ou la Forme contenante mohammadienne, support du Trône divin.

D'autres données traditionnelles parlent de deux montagnes *Qâ* et *Çâ* dont les noms sont visiblement en rapport avec le

Sourate LXVIII : Le Calame

Texte :

1. NUN. *Par le Calame et par ce qu'ils inscrivent.* 2. *Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'est pas un fou.* 3. *Et, en vérité, il te revient une rétribution jamais interrompue.* 4. *Et, en vérité tu es d'un caractère magnifique.* 5. *Ainsi tu vas voir et eux verront aussi, qui de vous est le séduit.* 6. *En vérité Allah est plus savant au sujet de ceux qui se sont égarés de Sa voie, comme Il est plus savant au sujet de ceux qui suivent la bonne guidance.*

Commentaire :

Nûn. C'est l'Ame Universelle (*an-Nafsu-l-Kulliyyah*) représentée ici métonymiquement par la lettre initiale de son nom arabe.

« Par le Calame » (*al-Qalam*), qui est l'Intellect Universel (*al-Aqlu-l-Kulli*) représenté par similitude car les formes des êtres existants s'impriment dans l'Ame par la vertu de l'Intellect, de même que s'inscrivent sur la Tablette les formes tracées par le Calame.

« Et par ce qu'ils inscrivent » en fait de formes des choses, avec leurs quiddités et leurs états particuliers, déterminées selon ce qui leur revient. Le sujet « ils » dans cette proposition sont les Ecrivains (*al-Katabah*) d'entre les Intelligences intermédiaires et les Esprits saints ; bien que l'Ecrivain soit en réalité Allah lui-même, cependant, dans le domaine des noms, l'action est rattachée, par licence verbale, aux fonctions intermédiaires.

même symbolisme littéral, qui se trouvent le premier à l'Orient du Monde l'autre à son Extrême-Occident ce qui en fait n'est que la transposition sur le plan horizontal et en symbolisme solaire, d'une hiérarchie verticale et de fonction polaire.

Allah a prêté serment par ces deux entités et par ce qui en procède dans l'ordre ses commencements existentiels, des formes de prédistinations divine, du Commandement initial et de la thésaurisation mystériale, en raison de la dignité élevée des deux entités et de leur fonction enveloppante de l'Existence entière au premier degré de l'activité et de la passivité. Aussi Allah a prêté serment par ces deux réalités en raison de leur affinité avec l'être qu'elles garantissent par mode de serment (le Prophète).

« Grâce au bienfait de ton Seigneur, tu n'es pas un fou (*majnûn*) », c'est-à-dire tu n'as pas l'intelligence voilée et la perception troublée, lorsque tu te trouves favorisé par le bienfait de regarder ce qui fut inscrit par ces deux principes, car bien au contraire il n'y a pas d'être plus intelligent que celui qui a eu la vue directe du Secret de la Prédestination (*Sirru-l-Qadar*) et qui a compris les réalités des choses en elles-mêmes.

« En vérité, il te revient une rétribution » en lumières contemplatives et intuitives correspondant à ces deux mondes, « jamais interrompue », du fait qu'il s'agit de ce qui est éternel, immatériel et sans fin, alors que eux (tes adversaires) sont des matérialistes voilés, opposés à toi quant à l'état et à l'aspect ; et c'est pourquoi ils te traitent de fou, tant leurs intelligences et leurs conceptions sont enfoncées dans les choses d'ordre grossier.

« En vérité, tu es d'un caractère magnifique » du fait que tu es imprégné des caractères divins, confirmé par l'Esprit Saint ; ne sois donc pas influencé par leurs forgeries, ni altéré par leurs méfaits, car c'est par Allah que tu supportes non par toi-même, conformément au verset (Cor. *16*, 127) : « Ta patience n'est que par Allah ».

« Ainsi tu va voir et eux verront aussi », lorsque le bandeau sera enlevé des yeux par la mort, « lequel d'entre vous est le fou » en vérité : est-ce toi, qui as eu les dévoilements des secrets de la Prédestination et qui a reçu les Paroles Synthétiques (*Jawâmi'u-l-Kalim*) ou eux qui, voilés à l'égard de ce qu'il y avait

en leurs propres âmes comme signes et comme significations d'Allah, furent séduits par l'adoration des idoles ?

« Ton Seigneur est plus savant » au sujet de ceux qui sont fous et « se sont égarés de Sa voie » en devenant voilés à l'égard de la religion, « et Il est plus savant » aussi à l'égard de celui qui est intelligent et suit la guidance vers Lui.

(Fin)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

NOTES SUR LES TRIGRAMMES

Nous ne prétendons pas entreprendre une étude exhaustive sur un thème qui est proprement inépuisable, ni même formuler des remarques « originales » à son sujet. L'immensité du thème autorisant toutefois chacun à tenter d'en éclairer quelque aspect particulier, nous nous proposons de présenter ici, sans aucunement nous abuser sur leur caractère fragmentaire, une série de notes inspirées par ces figures sacrées.

Les trigrammes, tout comme les hexagrammes auxquels nous ferons allusion dans notre conclusion, constituent un ensemble de symboles destinés à suggérer une multitude de réalités harmonieusement superposées, de sorte qu'ils réalisent un mode d'expression global et synthétique de l'univers et de ses principes. Commenter de tels symboles — les textes qui se sont adjoints au *Yi-king* le montrent bien — c'est courir le risque d'un amoindrissement ; tenter de les éclairer peut en altérer en fait la transparence métaphysique. Néanmoins, un travail de ce genre peut aussi contribuer à conférer à ces figures intensément suggestives la faculté de retenir l'attention de ceux qu'aurait tendance à rebuter leur nature « abstraite ».

1. Yin *et* Yang. *Les digrammes.*

Sans revenir sur les notions générales déjà connues de la métaphysique taoïste, nous nous placerons d'emblée au plan de la manifestation pour rappeler que la dualité primordiale, la « polarisation » de l'Etre (*T'ai-ki*) s'exprime par les principes *T'ien* et *Ti*, Ciel et Terre, et que les deux tendances *Yang* et *Yin* sont les deux réalités dont les combinaisons indéfiniment variées ont « créé » la multiplicité, comme la lumière et les ténèbres sont à l'origine de toutes les

nuances de la clarté. Ce sont eux qui ont présidé à la constitution des trigrammes de Fou-hi (1).

Dans ces signes, un trait continu symbolise la tendance *yang*, ou céleste, tandis qu'un trait brisé représente la tendance *yin*, ou terrestre. Cette figuration traduit bien la supériorité initiale du principe *yang*, actif, « essentiel », par rapport au principe *yin*, passif, « substantiel ». Le trait plein n'est autre en effet que l'axe « vertical » de l'Influence divine, le Rayon d'Or, devenu relativement « horizontal » par son intégration apparente à la manifestation, tandis que le trait brisé est son plan de réflexion, la Substance universelle, le miroir d'eau que frappe le rayon ; de sorte que le schéma primordial de la conjonction des deux tendances devrait être une croix de ce type : + ; et la croix est précisément le signe de la manifestation, comme celui de l'homme qui en est la synthèse (2).

Remarquons dès à présent qu'il est difficile de rapprocher cette croix horizontale de la croix des orients, puisque, comme nous le verrons, le *yang* est Sud, lumière, tandis que le *yin* est Nord, ombre, potentialité nocturne. Si l'on a d'ailleurs préféré à cette disposition celle où les différents éléments sont juxtaposés horizontalement, c'est pour montrer l'« antériorité » et la supériorité des deux principes par rapport à leur production, autant que pour mettre en évidence le caractère éphémère de celle-ci.

En fait, la conjonction de l'Essence et de la Substance universelle pourrait être symbolisée par un signe unique, que l'on nommerait le digramme, et qui serait constitué par un trait plein placé au-dessus d'un trait brisé. Mais les combinaisons diverses des deux « déterminations » permettent de concevoir logiquement quatre digrammes dont l'un est entièrement

(1) Soulignons que cette doctrine ne peut être accusée de dualisme, la dualité se résorbant dans l'Unité à un plus haut degré d'universalité. Comme le fait d'ailleurs remarquer Matgioi, « deux ou cent aspects d'un seul principe ne sauraient constituer ni dualisme, ni multiplicité. » (*La Voie Métaphysique*, p. 30.)

(2) Par contre, selon Guénon, l'union du Ciel et de la Terre serait plus exactement symbolisée par la hauteur et la base d'un triangle isocèle (*La Grande Triade*, p. 29).

yang, le second entièrement *yin*, les deux autres évoquant seuls l'union harmonieuse du principe céleste et du principe terrestre. Ces deux derniers représentent d'ailleurs des aspects inversés du même symbole, envisagé d'abord selon la perspective *yang*, puis selon la perspective *yin* (4). Dans ces digrammes mixtes, l'union des deux tendances apparaît précaire : il y a équilibre, si l'on ose dire, entre l'Unité et la multiplicité. Il est vrai que Ciel et Terre sont « hors » de l'Unité, mais leur conjonction tend à reconstituer leur Principe commun sur le plan de l'univers, de sorte que son résultat s'apparente à un reflet de l'Unité au niveau de la manifestation (5). Cet aspect d'équilibre, à demi dégagé des conditions de l'existence, correspond à la naissance de la manifestation dans sa perfection originelle, mais il ne saurait subsister comme tel, sans quoi l'univers serait appelé à une réintégration immédiate dans le Principe dont il ne reproduirait qu'une image trop parfaite. Il faut donc que se révèle un déséquilibre dans la relation des deux tendances *yin* et *yang*, et que, de ce déséquilibre, découle l'imperfection en raison de laquelle l'univers se présente comme « différent » de son Principe parfait. Si le monde était parfait, il serait uni à l'Absolu, en lequel il ne cesse d'ailleurs de demeurer dans l'indistinction de son Essence ; seule sa forme illusoire et transitoire est « séparée », donc « imparfaite ». Ce déséquilibre initial s'exprime dans les trigrammes, qui sont constitués chacun d'un élément *yang* et de deux éléments *yin*, ou inversement, à l'exception de deux d'entre eux qui, jouant un rôle privilégié, sont, l'un entièrement *yang*, l'autre entièrement *yin* (6).

(4) Pour les correspondances spatiales, élémentaires, numériques de ces digrammes, cf. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, p. 190. Nous noterons plus loin leur rapport possible avec les « Chérubins » tels qu'ils apparaissent dans l'ésotérisme musulman, ainsi que dans la tradition hermétique chrétienne. Ces graphiques ne pourraient-ils pas constituer des symboles des principes informels les plus élevés ?

(5) De là la formule du *Hi-tseu* : « Un Yin, un Yang, c'est le *Tao* », le *Tao* désignant la Voie centrale de réintégration. Celle de Tchouang-tseu : « Le *Yin* et le *Yang* concertent et s'harmonisent » a une signification voisine.

(6) « Le trigramme immédiatement sort du digramme, qui

Remarquons que ce déséquilibre est « stable », parce qu'il est basé sur le nombre *yang* trois, tandis que l'équilibre du digramme était « instable », parce que fondé sur le nombre deux, qui est *yin*. En somme, l'instabilité du digramme « selon le monde » correspond à une perfection principielle — qui est retour immédiat à l'Unité — et l'imperfection selon le Principe correspond à une relative stabilité « mondaine ». Les trigrammes constituent des symboles des aspects multiples de la manifestation, aspects généralement considérés dans leur réalité « idéale », tandis que les digrammes en figurent l'origine proprement principielle (7). Nous verrons d'ailleurs que le rôle joué par les digrammes par rapport aux trigrammes, ces derniers le jouent également, selon une certaine perspective, par rapport aux hexagrammes.

2. *Les trigrammes et la Roue cosmique.*

Les trigrammes sont donc les symboles, soit des archétypes, soit des développements de la manifestation, développements qui ne doivent d'ailleurs être considérés comme spatiaux et temporels que dans le seul cas particulier du domaine corporel, ou à la rigueur dans celui du domaine psycho-physique.

La représentation habituelle de ces huit signes les répartit sur le pourtour d'un cercle : cette disposition met en évidence l'équilibre et l'harmonie de l'ensemble : la somme des déséquilibres partiels y concourt finalement à établir un équilibre global. On peut en effet compter en tout douze traits *yang* et douze traits *yin*. Or le nombre douze, qui est un nombre « circulaire » et cyclique, est le produit du nombre trois premier impair, par le nombre quatre, premier carré (8). Trois est le signe de la Présence céleste ; quatre est l'indice de la multiplicité terrestre ; l'union des deux nombres produit l'univers. La manifestation part de la Plénitude principielle pour y revenir, après avoir épuisé cycliquement les possibilités qui lui étaient accordées. Toutes choses naissent de la Source divine et retournent finalement en Elle. La disharmonie, qui ne pouvait avoir qu'une réalité relative et partielle, sous peine d'attenter à la Perfection de l'Absolu, s'avère donc finalement illusoire. Elle fait place à l'Harmonie totale de la manifestation réintégrée dans son Essence principielle. La conjonction apparente du Ciel et de la Terre produit l'univers ; leur conjonction véritable est un retour au Principe.

Disposés ainsi aux points cardinaux et intercardinaux qui figurent les déterminations de l'espace et, par transposition, celles de la Substance universelle, les *koua* présentent l'aspect d'une roue à huit rayons comparable au *Dharma-chakra*, c'est-à-dire à la Roue du Monde tournant autour de l'Axe divin immuable (9). La « mise en mouvement » de la Roue cosmique correspond en effet à la naissance des trigrammes, qui symbolisent ainsi un groupe de déséquilibres partiels se résolvant en cet équilibre parfait qu'évoque le centre immobile de la Roue (10).

Si nous envisageons en outre, dans la disposition de Fou-hi, deux trigrammes opposés aux deux extrémités d'un même diamètre, nous constatons qu'ils sont également complémentaires, de sorte que l'en-

n'est pas un état permanent, mais un passage de l'Unité à la Triade. » (Matgioi, *op. cit.*, p. 34).

(7) L'état édénique, qui est « relativement parfait », est proche de l'état principiel : l'homme et la nature sont encore au « Centre du Monde ». Le « bien » et le « mal » ne leur sont pas connus. Cet état apparaît également comme instable, et les quatre digrammes pourraient être mis en rapport avec les quatres fleuves du Paradis. La chute, événement plus ou moins inéluctable, est en somme un reflet manifesté, temporel, se prolongeant d'ailleurs indéfiniment, de la Descente originelle — qui est proprement une « condescendance » de la Perfection divine — envisagée selon son aspect inversé, ou démiurgique.

(8) Les douze « branches » (*tche*), bien que dites « terrestres », sont également arrangées circulairement.

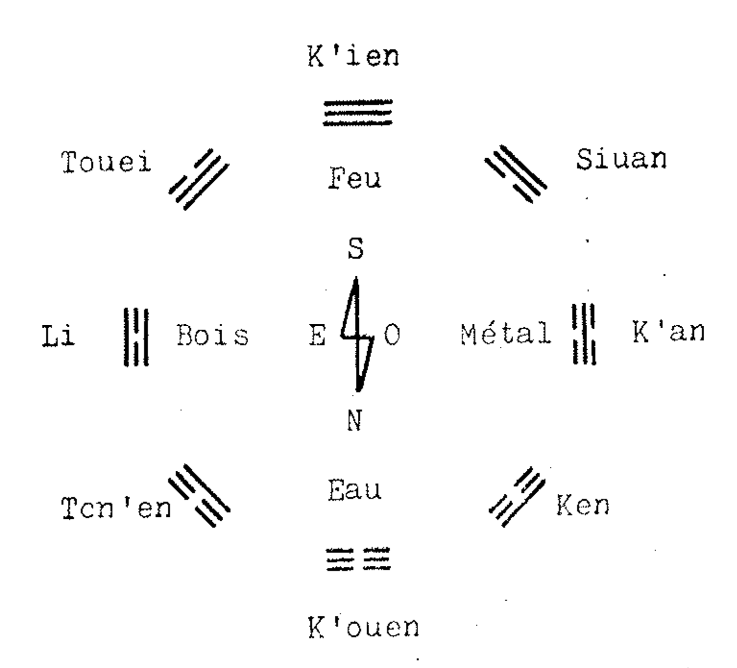
(9) D'où l'importance du *vide* du moyeu dans le symbolisme taoïste. Pour les correspondances symboliques du *Dharma-chakra*, cf. *La Grande Triade*, pp. 154 et 164.

(10) A moins qu'on ne considère le cercle des trigrammes comme relativement « immobile », le mouvement étant alors réservé, comme nous le verrons plus loin, aux hexagrammes, qui sont précisément produits par un dédoublement des trigrammes suivi d'une rotation. L'ensemble, comme l'a noté M. J. Epes-Brown, représente l'univers et l'activité du Ciel au cœur de la manifestation, le pivot central étant l'étoile polaire, siège de *T'ai-yi*, l'Unité suprême. Cette roue n'est pas sans analogie avec le *Pi*, disque de jade sur lequel sont parfois gravés les huit *koua*, autour d'un vide central.

semble des « déterminations » qui les constituent comporte toujours trois traits pleins et trois traits brisés. On voit que l'harmonie se rétablit par le « retour au Centre », à l'Axe divin dont la « trace » sur la terre n'est autre que l'Eden et correspond à la condition d'Homme véritable (*tchen-jen*), ou d'homme primordial (11).

3. *Les huit directions de l'espace.*

Considérons à présent les quatre axes formés par les diamètres unissant deux à deux les trigrammes :



l'un de ces axes a un rôle privilégié, celui de substitut « horizontal » de l'Axe du Monde : c'est l'axe Sud-Nord, *k'ien-k'ouen,* dans la disposition de Fou-hi que

(11) « Le « lieu » où se situe cet « homme véritable », c'est le point central où s'unissent effectivement les puissances du Ciel et de la Terre. » (René Guénon, *La Grande Triade*, p. 71).

nous envisageons seule présentement (12). Cet axe peut être considéré comme issu de la projection sur l'horizon de l'axe des pôles célestes autour duquel évolue l'univers. Les deux *koua* qu'il joint sont en effet formés, l'un de trois traits pleins (*k'ien*), l'autre de trois traits brisés (*k'ouen*). Ce sont les images sans mélange du Ciel et de la Terre ; ils sont en fait « en dehors » de la manifestation, au sein de laquelle ils figurent néanmoins sous la forme de « reflets » de la perfection active (*k'ien*) et de la perfection passive (*k'ouen*). Qu'on envisage d'ailleurs ces deux termes dans leur signification la plus haute, qui est celle de la première différenciation de la Perfection totale, ou qu'on les considère seulement comme l'expression, dans un domaine particulier, de cette détermination initiale, il reste que la Perfection doit se manifester de quelque manière dans l'univers, car l'imperfection pure identifierait ce dernier au néant. En fait, on peut dire que les deux « perfections » témoignent de la Présence de la Réalité absolue apparaissant dans le monde sous un aspect céleste et sous un aspect terrestre.

A cet égard, il convient de noter le rapport certain entre cet axe Sud-Nord et la Voie (*Tao*), qui est proprement l'Absolu envisagé à la fois en tant que Source de l'univers et Refuge de l'univers. Ce diamètre est l'image de l'Axe polaire qui mène à l'Etoile immuable. Il est très remarquable aussi que Wen-wang ait rapproché du caractère *k'ien* son célèbre « tétragramme » (*yuan, heng, li, tch'eng*), que Matgioi traduit par « cause initiale, liberté, bien, perfection » (13), et qui évoque aussi sans aucun doute le cycle de la production et de la réintégration de l'univers. Un symbolisme tout à fait semblable doit d'ailleurs être attribué à la légende du Dragon, mis en relation avec les six traits de l'hexagramme de la Perfection

(12) La disposition de Fou-hi et celle de Wen-wang sont complémentaires, la seconde apparaissant toutefois comme un développement de la première : elle correspond en effet au passage du *Ho-tou*, croisée simple inscrite dans un cercle, au *Lo-chou*, « carré magique » ou *swastika*, « mise en mouvement » de la croix.

(13) De Harlez : « origine, progrès, affermissement, achèvement ».

active : chacun correspond à un stade de la manifestation du Dragon, qui est l'emblème du Verbe se révélant dans l'univers et se résorbant dans l'état principiel.

Les autres diamètres sont déterminés par deux trigrammes traduisant également, mais à un degré moindre, le complémentarisme des deux pôles, Ciel et Terre, puisque deux *koua* opposés comportent ensemble trois traits continus et trois traits brisés. Il est nécessaire en effet que l'Axe céleste se reflète dans tous les aspects de la manifestation, quoique d'une manière de plus en plus voilée à mesure qu'on s'éloigne de la perspective principielle. L'axe Ouest-Est forme, avec l'axe Sud-Nord, la croix la plus importante ; on peut dire que, si l'axe Sud-Nord est « relativement vertical » l'axe Est-Ouest est l'axe horizontal principal qui lui est lié, de sorte qu'il peut dans certains cas être considéré comme la « trace » du plan de manifestation. Or le trigramme de l'Est, *li* — qui est plus céleste que terrestre, encore qu'en lui la Terre soit centrale et comme « enveloppée » par le Ciel — symbolise la lumière, le soleil levant, et aussi l'éclair, figure du Rayon divin « foudroyant » l'univers ; on le met aussi en rapport avec la lance, qui est un des symboles de l'Axe du Monde. On peut donc dire que ce *koua* est de prédominance *yang*. Par contre, *k'an*, trigramme de l'Ouest, est plus terrestre que céleste : la perspective est inversée, c'est la Terre, cette fois, qui semble enfermer le Ciel en son sein. Cet emblème représente l'abîme, l'eau, l'ombre, donc la puissance réceptrice. Il est de prédominance *yin*. La lumière et l'ombre, le printemps et l'automne, le matin et le soir sont respectivement *yang* et *yin* (14).

On peut admettre que la seconde croix, celle des axes intercardinaux, est obtenue par une rotation de quarante cinq degrés de la première, dont elle est en quelque sorte le dédoublement : nous constatons dès

(14) Les *koua li* et *k'an* rappellent de façon frappante la figure du *Yin-Yang*, généralement placée au centre des trigrammes, et qui évoque la production, à partir de l'Unité principielle, de la dualité du *yin* et du *yang*, la manifestation de cette dernière dans l'univers, et le « retour » final au Principe. L'application de ce symbole à la destinée individuelle n'est qu'une adaptation particulière de ce sens général.

à présent une première manifestation de cette rotation de la roue, qui est un symbole de la production de l'univers (15). La chose est évidente en ce qui concerne l'axe Sud-Ouest - Nord-Est, qui apparaît comme une spécification ou une manifestation secondaire de l'axe Ouest-Est. Le trigramme *tch'en* (Nord-Est) désigne en effet le tonnerre, qui correspond à l'ouïe comme l'éclair à la vue, tandis que le trigramme *siuan* (Sud-Ouest) est le symbole du bois, produit par l'eau, mais image de l'Axe du Monde.

Effectuons une rotation identique dans le sens direct pour l'axe Sud-Nord : nous constatons que le *kouan* du Nord-Ouest, *ken* est mis en rapport avec la montagne, reflet terrestre de l'Axe du Monde, tandis que le Sud-Est, *touei*, correspond à l'eau dormante, aspect particulièrement passif de cet élément. Dans cette nouvelle croix, qui est une « descente » de la croix mi-céleste, mi-terrestre Sud-Nord - Est-Ouest, l'axe Nord-Est - Sud-Ouest joue un rôle « relativement vertical », bien qu'engendré par l'axe Est-Ouest, parce qu'il existe un lien direct entre les *koua* voisins, Est et Nord-Est d'une part, Ouest et Sud-Ouest d'autre part. Au contraire, l'axe Sud-Est - Nord-Ouest tient lieu d'axe « relativement horizontal » parce que, par un nouvel effet de l'analogie inverse, le ciel produit l'eau et la terre la montagne. Et ceci s'explique fort bien, car le Nord et l'Est, directions relativement polaire et solaire, présentent un aspect « faste », tandis que le Sud et l'Ouest ont une fonction « néfaste ».

On saisit la complexité de ces jeux d'ombres et de

(15) Granet (*La Pensée chinoise*) a montré comment la disposition des nombres du *Lo-chou* correspondait à un déplacement latéral ou rotatif des nombres précédemment placés aux extrémités de la croix du *Ho-tou*.

A propos de la seconde croix, notons que, selon M. Jacques Lionnet (Introduction au *Tao Te King*), les plus anciens *pi* « sont formés de quatre secteurs découpés selon les axes intercardinaux reliés sur leurs bords extérieurs par des liens ». On peut évoquer aussi le disque (*sudarshana*) que tient Vishnou. Le cercle crucifère, a noté Guénon (*Esotérisme de Dante*, p. 63), symbole hermétique du règne végétal, représente l'union du Ciel et de la Terre, la croix étant un substitut « actif » du carré. Cette figure joue un rôle important dans la théorie des cycles cosmiques.

lumières, de réflexions et de dédoublements, de contrastes et de complémentarismes qui traduisent merveilleusement les apparences multiples et changeantes de l'univers. En résumé, on peut dire que l'Axe divin vertical se « projette » sur l'axe Sud-Nord, et se « reflète » dans l'axe Est-Ouest (16). D'où une première croix « relativement verticale », donnant naissance, par mise en mouvement de la roue cosmique, à une seconde croix, horizontale cette fois. Celle-ci est une spécification totalement manifestée de la première, quoique la polarisation Ciel-Terre s'y révèle encore, mais d'une manière plus confuse, dans les couples des trigrammes opposés.

4. *Le temps lié à l'espace.*

Des deux conditions principales de l'existence humaine, espace et temps, seule la première a été jusqu'ici envisagée, encore qu'il ait été fait allusion à la seconde à propos de la rotation de la roue. Le mouvement en effet, phénomène spatio-temporel, sert à « repérer » le temps — qui n'est pas directement mesurable parce que la quantité n'y joue qu'un rôle secondaire — par l'intermédiaire de l'espace.

Si donc nous comparons le cercle que déterminent les huit directions de l'espace (17) aux éléments astronomiques utilisés pour le repérage du temps, deux solutions se présentent à nous : la rotation de la Roue cosmique s'effectuant autour de la « ligne des pôles » symbolisant l'Axe du monde, on peut être amené à considérer le plan de l'équateur céleste (ou le plan parallèle dans la sphère locale de l'observateur) comme le plan correspondant à celui du cercle des trigrammes. Cette solution semble à première vue la plus logique, car seul le mouvement des fixes est uniforme. Remarquons toutefois que, dans le plan de l'équateur céleste envisagé seul, les directions cardinales disparaissent, l'Est et l'Ouest étant en quelque sorte « réintégrés » au centre, tandis que le Nord et le Sud sont « transportés » sur l'axe vertical des pôles.

Si, par contre, on se réfère au plan de l'écliptique, on introduit un axe « horizontal », celui qui joint le point vernal au point automnal ; une seconde détermination du plan est alors fournie par l'axe perpendiculaire reliant les deux points solsticiaux. Or nous remarquons que les trigrammes cardinaux, Sud, Nord, Est, Ouest, sont respectivement mis en rapport avec l'été, l'hiver, le printemps et l'automne, ce qui justifie la considération du plan de l'écliptique (18). On peut concilier les deux thèses en projetant le plan de l'écliptique sur celui de l'équateur — le point vernal et le point automnal sont d'ailleurs communs aux deux cercles — ce qui revient en somme à remplacer le soleil « vrai » par le soleil « moyen ». Nous constatons en premier lieu que *K'ien* correspond au midi,

(16) Il est remarquable que le blanc et le noir, affectés au Sud et au Nord, ne soient pas à proprement parler des couleurs, mais la lumière — ou sa réflexion parfaite sur un objet — et son absence ; le vert et le rouge par contre, mis en relation avec l'Est et l'Ouest, constituent un couple de complémentaires synthétisant toutes les couleurs, c'est-à-dire toutes les déterminations qualitatives de la lumière. On peut faire ici une remarque importante : le cycle des nuances, qui sont en nombre indéfini et figurent la qualité, c'est-à-dire l'essence, à l'état pur dans la manifestation corporelle, est produit à partir de trois couleurs fondamentales : bleu, jaune, rouge, et non pas à partir de deux principes, comme l'ensemble de l'univers, ou de quatre éléments, comme tout le domaine corporel ; c'est que ces derniers participent simultanément au *yin* et au *yang*, et sont donc régis par un nombre pair.

Notons encore, à propos de cette croix, le symbolisme analogue des quatre bras (ou des dix bras) de Shiva (Cf. Alain Daniélou, *Le Polythéisme hindou*, p. 233). Les Régents des directions de l'espace sont également quatre, huit ou dix.

(17) En fait, la terre étant symboliquement carrée, les huit trigrammes pourraient, selon une perspective terrestre, être groupés autour d'un carré. Le fait qu'ils le soient autour d'un cercle montre que ce symbolisme dépasse le plan du domaine « substantiel », et que la Terre est considérée ici, non en elle-même, mais en tant que le Ciel se reflète en elle. Granet a pourtant montré que la position sur le cercle des nombres attribués aux trigrammes dans la disposition du Roi Wen correspondait à celle qu'ils occupent dans le « carré magique » de centre 5, lui-même lié au *swastika*.

(18) Cf. le symbolisme du *Janus Bifrons* et du *Janus Quadrifrons*), ainsi que celui du *Brahmâ Chaturmukha* (Grande Triade, p. 51). Le *Shiva* régent de l'espace figuré avec cinq visages, la représentation ancienne et médiévale des « quatre vents », la disposition des huit Anges porteurs du Trône (*El-Arsh*) dans l'ésotérisme islamique appartiennent au même type de symbolisme (Cf. Frithjof Schuon, *L'Œil du Cœur*, p. 49).

à l'été, à la plénitude de la lumière. Il est donc lié au solstice d'été, à la puissance maxima de l'action céleste que manifeste symboliquement la lumière solaire. En se plaçant selon la perspective des cycles cosmiques, on peut encore dire que *k'ien* est mis en relation avec le « point » le plus haut du cycle, c'est-à-dire par exemple avec l'épanouissement d'une civilisation traditionnelle. Il est donc l'emblème de la « détermination qualitative » et de la spiritualité parvenues à leur apogée. Selon ce point de vue, il peut être rapproché de l'état édénique, auquel est ordinairement affecté le Centre (19).

K'ouen, Nord, correspond à la nuit, à l'hiver, au déclin de la lumière. Son symbolisme est donc lié à celui du solstice d'hiver, ou des ténèbres spirituelles (20). Il désigne encore le point le plus « bas » du cycle, l'époque durant laquelle l'influence céleste (*yang*) s'est presque complètement retirée pour faire place à l'influence terrestre (*yin*). Notons que, dans le cas le plus défavorable, qui est celui de notre temps, cette phase comporte l'élimination quasi-totale de l'aspect qualitatif de l'univers au profit de son aspect quantitatif. Ce trigramme est l'image de la chute d'une civilisation et, sur un plan beaucoup plus vaste, de la fin d'un monde, et par conséquent du début d'un monde neuf.

Li et *k'an* désignent donc les phases ascendantes et descendandes de ces mêmes cycles.

Nous voyons que, si le symbolisme polaire nous permet, en observant le lever, la culmination, le coucher et le passage au méridien inférieur d'un astre, d'envisager le développement cyclique conformément à ce qu'en suggère le disposition de Fou-hi, la con-

(19) Le fait de considérer le Sud comme le point le plus « haut » pour l'hémisphère boréal permet de combiner heureusement le symbolisme de l'axe céleste à celui de la lumière solaire, alors que la thèse « hyperboréenne » tend à les séparer. C'est pourtant lors du solstice d'été que le soleil est le plus Nord, lors du solstice d'hiver qu'il est le plus Sud. D'où le symbolisme pythagoricien de la « porte des hommes » et de la « porte des dieux », origines des phases ascendante et descendante du cycle.

(20) L'instant de la naissance du Christ, au cœur de l'hiver, au milieu de la nuit, est significatif quant à sa fonction de « restaurateur cyclique ».

sidération de la course du soleil sur l'écliptique, ou de sa trace sur l'équateur, ouvre sur un symbolisme également très étendu, en raison des modifications profondes qu'entraîne dans la nature la succession des saisons.

L'évocation de l'écliptique devrait logiquement nous amener à étudier les rapports existant entre les *koua* et le zodiaque. Mais la question se complique singulièrement : qu'il s'agisse des douze divisions de l'écliptique ou des vingt-huit constellations ou mansions lunaires, ce n'est pas la division par huit, impossible (21), mais seulement la division par quatre, liée à la première croix et aux quatre saisons, qui doit intervenir. Il faudrait d'ailleurs reprendre ici la comparaison avec l'ensemble des douze branches (*tche*) terrestres, disposées autour d'un cercle et dont le symbolisme est de nature plus cyclique (22).

5. *Les Eléments.*

L'étude des relations existant entre les Eléments corporels et les *koua* nous conduit naturellement à considérer la seule croix des directions cardinales (23).

La Terre correspond au Centre, en tant qu'elle figure la synthèse inférieure et relative de l'univers

(21) Sseu-ma Ts'ien combine cependant les 28 mansions aux huit vents, ce qui lui permet d'obtenir un nombre divisible par douze, et d'établir une correspondance avec les douze vents et les douze tubes, mais 36 n'est pas non plus divisible par huit : il faut donc encore répartir mansions et vents entre les quatre secteurs.

(22) D'autres « moments » cycliques peuvent être rapportés aux quatre extrémités de la croix (Cf. René Guénon, *Grande Triade*, p. 156).

Remarquons en outre que les dix « tiges » et les douze « branches » peuvent être assemblées de manière à fournir une rose de vingt-quatre vents, correspondant à vingt-quatre demi-mois de quinze jours (Granet, *Pensée chinoise*, p. 156).

(23) Les dix « tiges », bien que célestes, sont disposées deux par deux, en croisée elles-aussi. Elles désignent sans doute la présence céleste au sein du domaine terrestre. La disposition en croisée (celle du *Ho-tou*) semble d'ailleurs antérieure à la disposition en « carré magique » (celle du *Lo-chou*) qui représente une transformation de la croix en *swastika*. Les colonnes de l'univers, les piliers du *Ming-t'ang* furent quatre avant d'être huit.

(24). Le Feu est au Sud, parce qu'il est la manifestation d'un principe plus particulièrement *yang*, lumineux et solaire, tandis que l'Eau, dont la tendance est *yin*, se place au Nord. L'axe Feu-Eau représente en effet le couple dominant parmi les éléments. C'est l'axe « relativement vertical » du monde corporel, de même que les *koua k'ien* et *k'ouen* sont des images des pôles Ciel et Terre. Le Métal et le Bois, par contre, sont des éléments secondaires, images du Feu et de l'Eau, mais participant beaucoup plus nettement à la fois au principe *yang* et au principe *yin*. C'est pourquoi, dans l'ordre corporel, le métal peut prendre la nature du feu (par incandescence), mais aussi finalement celle de l'eau (par fusion) ; tandis que le bois est formé par l'eau (la sève), mais finit par être consumé par le feu. L'axe Métal-Bois apparaît donc bien comme une « modification » de l'axe Feu-Eau, par « rotation », par spécification.

Que l'on admette en effet que les éléments constituent les principes immédiats de la manifestation corporelle — ce qui laisserait supposer qu'ils sont de nature subtile, un principe se plaçant nécessairement sur un plan supérieur à ce qu'il produit — ou qu'on les considère plutôt comme les déterminations premières, les racines déjà corporelles du domaine physique (25), on constate de toute façon l'analogie qui les lie aux trigrammes. Ils constituent des réalités dont les combinaisons indéfiniment multipliées produisent la « corporéité » sous toutes ses formes, de même que les deux « déterminations » (*eul-yi*), trait plein et trait brisé, composant digrammes, trigrammes et hexagrammes sont les symboles du *yin* et du *yang* dont les rapports indéfiniment variés suscitent toute la manifestation (26). On pourrait même penser que

(24) En fait, en Occident, on pourrait dire que la Terre correspond au Nadir, et l'Ether au Zenith, bien qu'en réalité la Terre corresponde au Nord.

(25) Selon une certaine perspective, les éléments sont analogues aux digrammes, dont l'aspect est transitoire par rapport aux trigrammes, et surtout aux hexagrammes.

(26) Une comparaison qui peut être féconde est celle des cinq notes avec les cinq éléments : les notes sont les « racines » de la musique, comme les éléments sont les « racines » de la manifestation corporelle.

la présence de deux éléments, émanations directes des principes *yin* et *yang*, suffit à la production de l'univers « matériel » : le rôle privilégié du couple Feu-Eau évoque cette dualité première, de même que la position centrale de la Terre fait allusion au reflet de l'Unité principielle dans l'aspect le plus bas de la manifestation.

Cependant, en raison précisément du caractère des réalités corporelles, situées au bas de l'échelle de l'univers, nous rencontrons ici dès l'abord quelque chose de comparable au passage des deux déterminations aux quatre digrammes, qui donnent aussitôt naissance aux huit trigrammes ; les Eléments, qui comportent nécessairement chacun un aspect *yang* et un aspect *yin*, ne peuvent être limités aux deux premiers d'entre eux, qui sont mis en rapport avec *k'ien* et *k'ouen*, mais ils se dédoublent pour qu'apparaissent les Eléments plus complexes Métal et Bois. Ils tracent ainsi une croix qui est intermédiaire entre le Ciel (cercle) et la Terre (carré), et dont le centre — plus particulièrement affecté à la terre en tant que celle-ci constitue un Elément de synthèse — et les quatre extrémités donnent le nombre cinq, celui du microcosme (27).

(27) En corrélation avec le symbolisme de *Brahmâ chaturmukha*, de *Shiva Pancânana* et des Régents de l'espace, il est intéressant d'examiner les formulations occidentales du même thème. Le fait que les Eléments occidentaux et les Eléments chinois ne coïncident pas rigoureusement n'a pas une importance essentielle : leur existence parallèle, l'identité de leur nombre, la correspondance de certaines dénominations sont assez remarquables. L'un des documents les plus curieux à cet égard est sans doute constitué par la figure que rapporte Johannes Christian Lang dans sa *Théologie chrétienne dans les Nombres* (trad. Yves Millet, *Et. Traditionnelles*, janv.-fév. 1955). Les correspondances indiquées sont basées sur la vision des quatre « Chérubins » (*Ezech.* I et X), dont la distinction sur le plan céleste semble être l'un des prototypes principiels de la distinction des Eléments corporels. Ce en quoi ils sont manifestement identiques aux quatre « Archanges » de la tradition islamique.

Contrairement à ce qui se passe dans le schéma de Lang, certaines figurations hermétiques comportent par ailleurs un axe Feu-Eau vertical et une branche Air-Terre horizontale ; les animaux qui sont parfois rapprochés des éléments, comme dans la doctrine chinoise, semblent bien être des substituts ou des manifestations terrestres des *Cherubim*. Il serait ici

6. *L'Empire.*

Les relations entre l'Empire et l'univers sont évidentes : elles ont d'ailleurs été particulièrement exploitées par les Chinois, soucieux de saisir les liens qui unissent, par similitude, les différents plans ou les différents aspects de la Réalité.

Le Centre de la Roue, c'est le siège de l'Etoile polaire, c'est-à-dire de *T'ai-yi*, Recteur du monde. A ce moteur immobile correspond le Roi ou l'Empereur (*Wang*) qui est, dans toute l'acception du terme, le mandataire du Principe divin. Selon le *Che-ki :* « Celui qui exerce le gouvernement au moyen de sa vertu peut être comparé à l'Etoile polaire qui garde sa place tandis que toutes les étoiles tournent autour d'elle en signe d'hommage. »

Or il existe une parenté certaine entre les « neuf provinces » et les neuf points de la roue des trigrammes. Mais parce qu'il s'agit ici d'une application de ce symbole réservée à un usage terrestre, la figure utilisée à la forme d'un carré : c'est le diagramme appelé *Lo-chou*, dont il est remarquable que les nombres sont précisément ceux qui sont attribués aux *koua* situés aux orients correspondants, dans la disposition du Roi Wen. On voit ainsi que la Terre telle que Yu l'organisa, formait un ensemble harmonieux de provinces complémentaires groupées autour d'un centre : les provinces à prédominance *yang* ou *yin* sont alternativement placées autour du « Royaume du Milieu » qui est, lui, parfaitement en équilibre entre les deux tendances. Remarquons qu'à deux provinces, ou à deux trigrammes situés respectivement de part et d'autre du centre sont attribués, soit deux nombres pairs, soit deux nombres impairs, bien que le pair soit *yin*, et l'impair *yang :* cette disposition est nécessaire pour que la somme de ces nombres extrêmes soit égale à deux fois le nombre central, c'est-à-dire à un nombre pair (28). Cette attribution a

encore intéressant d'étudier, à titre comparatif, les représentations des « quatre vents » dans l'Antiquité et au Moyen-Age. Quoi qu'il en soit, il s'agit de part et d'autre d'une image de la manifestation de l'univers par son Centre divin, et l'analogie thématique est remarquable.

(28) Si cinq est le nombre de la Terre, dix est celui du Soleil.

d'ailleurs l'avantage de mettre en valeur l'affinité qui, sous un certain rapport, lie ces pôles opposés. Selon une autre perspective, la croix principale, ou cardinale, est entièrement impaire, tandis que la croix des diagonales — outre le centre nécessairement impair — est entièrement paire.

Situé au centre, le Roi, pour mériter pleinement son titre, devait avoir atteint l'« Invariable Milieu », c'est-à-dire l'état d'« Homme véritable » (*tchen-jen*). Il siégeait dans le *Ming-t'ang*, le « Temple de la Lumière » à neuf salles disposées comme les neuf provinces (29). Mais le *Ming-t'ang* avait douze ouvertures, ce qui lui permettait d'unir le symbolisme spatial des huit directions au symbolisme temporel ou cyclique du zodiaque et des douze mois : les quatre façades correspondaient aux quatre saisons, et la circumambulation de l'Empereur dans le Temple, par sa conformité rituelle aux lois cycliques, lui permettait de régir harmonieusement les destinées de l'Empire. Un retour au centre, au milieu de l'année, permettait une reprise de contact avec l'influence céleste (30). La visite effective des provinces s'effectuait dans un ordre identique (31).

Revenons au carré magique et aux trigrammes, dont les nombres sont ceux du carré. C'est, nous dit Granet, *T'ai-yi* qui dispose à leur place (*kong*, palais) chacun des huit *koua* ; « chaque fois qu'elle en a placé quatre, l'Unité suprême revient se reposer au Centre » (32). On n'en voit que mieux combien le gouvernement du Roi est une imitation rituelle de la production et de la conservation de l'univers, d'où son caractère sacré. Cependant, l'ordre de production des *koua* est celui des nombres qui leur sont attachés, de sorte que la démarche n'est plus circu-

(29) Il existe une disposition plus ancienne du *Ming-t'ang*, comportant cinq salles en croix, et qui évoque donc, non plus le *Lo-chou*, mais le *Ho-tou*, dans lequel les nombres des quatre éléments sont affectés aux quatre directions. Ce *Ming-t'ang* n'en a pas moins douze ouvertures extérieures.

(30) « Un Roi-Saint fait surgir en temps convenable les quatre saisons; il fait concerter le *yin* et le *yang*, la pluie et la rosée. » (Mo-tseu, cité par Granet, *op. cit.*, pp. 125-6).

(31) Cf. à ce sujet la *Grande Triade*, ch. XVI.

(32) Granet, *op. cit.*, p. 186.

laire, mais en quelque sorte « étoilée » : c'est que *T'ai-yi* est le Centre au sens le plus élevée du terme, et ne saurait s'assimiler réellement à la périphérie ; en outre, les trigrammes représentent avant tout des « Idées » qui conservent un lien beaucoup plus direct entre elles et avec le Centre que les réalités terrestres.

Rappelons en dernier lieu, comme application secondaire des trigrammes au domaine social, leur mise en rapport avec les membres d'une même famille : la famille est un monde réduit, une cellule de l'univers. Le Père et la Mère sont respectivement comparés au Ciel et à la Terre, au Sud et au Nord, à *k'ien* et à *k'ouen*, les six autres *koua* étant assimilés aux six enfants, trois fils et trois filles, répartis symétriquement sur la roue. Ici encore, on voit comment cette roue est « orientée » par l'axe Nord-Sud, producteur par rapport aux autres diamètres. Il n'y a là qu'un aspect de la doctrine chinoise selon laquelle les institutions doivent refléter dans leur domaine propre les lois qui régissent l'univers.

7. *Les Hexagrammes.*

Entreprendre une étude sur le *Yi-king* et ses commentaires dépasserait largement les prétentions de cet article ; aussi désirons-nous seulement, en guise de conclusion, présenter une sorte d'entrée en matière à un tel travail, en examinant les rapports entre trigrammes et hexagrammes.

Faut-il admettre l'antériorité historique des hexagrammes, comme certains ont cru pouvoir le faire, ou bien celle des trigrammes ? Encore que le problème soit de peu d'intérêt, l'« antériorité » logique des principes exprimés par les seconds nous paraît indéniable (33). En effet, si les *koua*, considérés en eux-mêmes, peuvent figurer, soit les réalités manifestées, soit leurs archétypes célestes, dès lors qu'on envisage les hexagrammes, c'est à ces derniers qu'il faut réserver la symbolisation des différents aspects de l'univers, et les trigrammes se trouvent en quelque sorte retranchés dans la représentation des « Idées ».

(33) La « découverte » des trigrammes est d'ailleurs attribuée à Fou-hi, et celle des hexagrammes à Wen-wang.

« Le trigramme, dit Matgioi, ou, pour généraliser, l'idée ternaire qu'il représente, est l'image d'une unité métaphysique réellement existante, mais éloignée de l'homme à l'infini, et tout au bout et au-dessus de son horizon intellectuel. Il se reflète dans son entendement comme un objet se reflète dans l'eau qui baigne sa base, ou comme, en pleine mer, la lune, dans l'océan où elle va sombrer. Ainsi, le trigramme céleste et son reflet dans notre raison produisent l'hexagramme. » (34).

Il est en effet logique d'attribuer aux combinaisons de forme ternaire la figuration d'Idées universelles incluses dans l'Unité principielle, mais représentant en celle-ci la potentialité du développement de la manifestation. C'est pourquoi le cercle des trigrammes est encore fixe comme son axe. Dès que les *koua* se sont réflétés dans l'Océan substantiel (35), lors de la « naissance » de la dualité *T'ien-Ti*, Essence-Substance, la roue de l'existence se met à tourner, et les soixante quatre hexagrammes sont produits, symboles de la totalité harmonieuse et synthétique de l'univers (36). La « création » du monde à partir de ses prototypes célestes se révèlerait donc ici, soit selon le symbolisme de la rotation de la roue cosmique après réflexion de la nature essentielle dans la potentialité substantielle, soit selon le symbolisme de l'élévation au carré ($8^2 = 64$), qui pourrait traduire le passage du Nombre, réalité principielle située au-delà de la multiplicité, au nombre manifesté, exprimant mentalement la forme de la multiplicité, l'une des conditions de l'existence terrestre.

(34) *Voie métaphysique*, p. 36. Le reflet dans la raison produit en somme l'univers « subjectif »; l'univers « objectif », dont le champ de réalité est plus large, est produit par reflet sur le miroir de la Substance universelle.

(35) Le nombre trois doit se retrouver dans le processus de la manifestation. Ce sont pourtant des hexagrammes, et non des ennéagrammes qui figureront le monde, car le trigramme-principe, son plan de réflexion et son reflet forment un ternaire, image, en somme, de la Grande Triade : le trigramme-origine correspond à *T'ien*, le plan de réflexion à *Ti*, et le reflet à *Jen*, l'homme, le microcosme, synthèse de l'univers.

(36) Un autre exemple de permutation circulaire, bien que de nature différente, est celui des vingt-quatre images de Vishnou, obtenues par permutation des quatre symboles tenus par les quatre mains.

En fin de compte, l'interprétation des deux groupes de symboles corrélatifs peut se faire sur plusieurs plans différents : faisant abstraction des hexagrammes, on peut attribuer aux trigrammes la figuration directe de la production de l'univers à partir d'un Principe central ; on peut aussi, adoptant la solution opposée, reconnaître aux hexagrammes eux-mêmes le caractère de symboles des « Idées » : les *koua* se verraient alors transposés au niveau de principes d'ordre plus élevé encore (37).

Ce qu'il importe avant tout de pénétrer, c'est l'aspect de synthèse et d'universalité de cet ensemble de signes, dont la forme si simple suffit à traduire de manière saisissante l'immense « distance », et aussi le lien secret qui apparaissent entre l'Absolu et le relatif, l'Infini et le fini, le Parfait et l'imparfait, l'Eternel et le transitoire ; entre les Principes immuables et les reflets les plus obscurs de leurs plus humbles manifestations.

Jean-Louis GRISON.

---

(37) On pourrait alors comparer les trigrammes aux « huit régions célestes » du *Mânava-Dharma-shâstra*, qui correspondent à la circonférence d'*El-Arsh*, les huit *Deva* qui y président s'identifiant exactement aux huit « Anges porteurs du Trône ».

Par contre, une interprétation purement cosmologique serait la suivante : on verrait dans les digrammes les symboles du monde informel, dans les trigrammes ceux du monde intermédiaire, et dans les hexagrammes ceux du monde corporel. Notons à cet égard que l'octogone, lien entre le cercle et le carré, le ciel et la terre, figure effectivement le monde « intermédiaire », domaine de *Vâyu*.

LES LIVRES

RENÉ GUENON. — Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage (*Les Editions Traditionnelles*, 1964) Premier volume.

Tous les admirateurs et fidèles lecteurs de René Guénon se réjouiront de savoir que les Editions Traditionnelles viennent de réimprimer ses études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, éparses dans diverses revues. Ce premier volume comprend les articles parus dans l'ancien « Voile d'Isis » et les actuelles « Etudes Traditionnelles ». Une grande partie consiste en compte-rendus de livres ou d'articles parus dans une vingtaine de revues spécialisées, françaises ou étrangères, dont les principales sont le *Grand Loge Bulletin* d'Iowa, le *Symbolisme*, la *Revue internationale des Sociétés secrètes*, *The Speculative Freemason*, *Atlantis*, *Les Archives de Trans-en-Provence*, dont la plupart ne paraissent plus.

Le second volume comprendra les articles encore plus difficiles à trouver rédigés avant que René Guénon ne collabore aux « Etudes Traditionnelles » et parus sous divers pseudonymes tels que le Sphinx ou Palingenius.

On sait que René Guénon estimait que la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, malgré leur état de dégénérescence ou d'amoindrissement contemporains, étaient les seuls organismes traditionnels de l'Occident ayant conservé une transmission initiatique. On peut donc s'étonner que le maître n'ait jamais consacré une étude vraiment complète sur ces deux questions. Il est vrai qu'il aurait pu le faire s'il avait vécu quelques années de plus. De toute façon, ces deux volumes sont particulièrement précieux, puisqu'il n'est pas de page où le lecteur averti ne puisse trouver un renseignement inédit ou un point de vue plus compréhensif qui lui permettra d'approcher d'un peu plus près deux organisations encore existantes et dont l'origine et le symbolisme sont si fraternellement comparables.

Les articles dont René Guénon a rendu compte lui ont donné l'occasion d'élargir encore le débat, si l'on peut dire, et de donner son opinion sur bien d'autres questions comme les Bohémiens, Joseph de Maistre, les Rose-Croix, les pèlerinages, Martines de Pasqually, les Templiers, les faux de Léo Taxil, la question juive, l'occultisme contemporain et les sombres menées de la contre-initiation. On serait tenté peut-être de regretter que le

maître ait réservé une part importante de son activité d'écrivain à redresser tant d'erreurs renaissantes, au lieu de se consacrer à des ouvrages plus positifs. Mais, à part le fait que là fut un côté « sacrificiel », si j'ose dire, de son génie, il apparaît maintenant que chaque lecteur peut, pour son compte, en redressant chaque opinion erronnée dénoncée ici, trouver matière à enrichissement et à méditation. Certains pourront y puiser des remarques particulièrement précieuses pour unir dans une perspective logique des études plus complètes, dont René Guénon n'avait pas eu l'occasion de montrer la parenté.

Luc Benoist.

LUCIEN MEROZ, *René Guénon ou la sagesse initiatique* (Collection la Recherche de l'Absolu, Plon, 1962).

Les livres sur René Guénon sont trop rares (il n'existait jusqu'ici que ceux de Paul Sérant et de Paul Chacornac) pour que nous ne signalions pas celui de M. Méroz aux lecteurs de cette revue, même si nous avons tardé à le faire.

M. Méroz a eu d'autant plus de mérite d'oser son entreprise que sa position est celle d'un catholique de stricte observance, ce qui est son droit, mais qui, à en juger d'après des expériences passées, ne le dispose pas spécialement à une compréhension profonde.

Disons d'abord qu'ayant à parler d'un auteur dont la rigueur logique et la précision du langage constituent un de ses caractères les plus apparents, M. Méroz ne se montre pas lui-même, par l'imprécision de son expression, apte à comprendre la valeur de méthode de la logique. Voici par exemple un type de raisonnement de M. Méroz : « S'il existe une initiation, dit-il, cela suppose qu'il y a des initiés, c'est-à-dire des sujets propres à recevoir l'initiation. » On peut répondre à M. Méroz que si les initiés dont il parle n'ont pas reçu l'initiation, ce ne sont pas des initiés du tout. Et s'ils ont reçu l'initiation ils ne sont plus des sujets. Les raisonnements de ce type sont nombreux et ils donnent au livre une apparence peu cohérente.

Comme M. Méroz ne se sent pas très sûr de sa propre dialectique il a choisi comme système de référence le point de vue scholastique. En somme pour exposer la pensée de René Guénon, ou ce qu'il nomme de ce nom, l'auteur a besoin de la confronter avec le système de saint Thomas, compris de la façon néo-thomiste, comme si ce système, surtout dans cette compréhension spéciale, était le critère absolu de la vérité. Deux portraits d'un même modèle peuvent être confrontés valablement avec ce modèle pour estimer la valeur du portrait. Mais la confrontation de deux portraits entre eux, sans référence au modèle, est de valeur nulle.

L'auteur, comme tous les écrivains catholiques, loue beaucoup René Guénon de sa critique du modernisme. Or c'est là une entreprise facile, qu'il partage avec une foule d'autres auteurs et même de journalistes. Et si René Guénon s'était borné à ce travail négatif on ne parlerait plus de lui. M. Méroz croit devoir le féliciter pour son « idéal de très haute envergure » alors que Guénon estimait tout idéal fort dérisoire. Il l'admire « d'avoir tout sacrifié à une abstraction », alors que rien n'est moins abstrait que la vérité à laquelle Guénon a voué sa vie.

Une autre erreur de M. Méroz ne lui est pas particulière et certains fervents de René Guénon l'ont aussi commise. Beaucoup de ses partisans ont en effet pris ses exposés pour une doctrine nouvelle, alors qu'ils étaient simplement la traduction en langage actuel de vérités immémoriales. Il serait plus juste d'appeler son œuvre une méthode, dont on a voulu faire une doctrine, un chemin dont on a voulu faire un but.

Ce qui est plus intéressant dans le livre de M. Méroz ce sont moins les éloges que les critiques qui le définissent lui-même. Il présente Guénon comme un admirateur exclusif des Védas, ce qui est faire bon marché d'autres sources d'inspiration, qui ont été pour notre maître l'Islam et le taoïsme, ainsi que le montrent les innombrables références de ses écrits. D'autre part et plus loin, il déclare que la volonté de Guénon de « restituer au catholicisme son sens profond, c'est tenter d'accorder les dogmes de l'Eglise avec le Vêdânta », ce qui est une affirmation puérile. René Guénon ne se réfère pas à un dogme particulier, ni à un système, mais à une réalité sous-jacente ou supérieure dont les dogmes sont des traductions parfaitement légitimes sur leur plan, mais relatives. L'attitude que l'auteur prête à Guénon serait comparable à celle d'un myope, adorateur de la nature, qui aurait besoin d'un tableau peint pour goûter plus sûrement un beau paysage.

M. Méroz se présente comme le défenseur de la connaissance « désintéressée » des thomistes, comme s'il y avait eu jamais une telle connaissance, ce qui équivaudrait à l'absence de tout critère de vérité. Parler de désintéressement, en Occident, qui vit dans la fièvre d'un complexe de supériorité ingénue et de racisme idéologique méprisant paraît un peu gros comme entorse à la vérité.

Enfin, comme M. Méroz n'accepte pas la notion guénonienne de la « religion », il déclare que « une telle conception appliquée au christianisme ne peut que le minimiser et finalement le vider de son sens en le réduisant au rang d'un exotérisme qui formulerait en mode religieux une métaphysique que l'on trouverait à l'état pur dans le Vêdânta ». M. Méroz veut délibérément ignorer que, selon la doctrine traditionnelle exposée par René Guénon, la tradition chrétienne, comme toute tradition intégrale, a depuis ses origines un aspect purement méta-

physique et initiatique, mais dont la « position » était à ses débuts ésotérique. Ce sont les catholiques comme M. Méroz qui minimisent et vident de son sens universel le christianisme en le réduisant au rang d'un exotérisme, ce qu'il est d'ailleurs aussi et très légitimement.

Enfin l'auteur termine en déclarant que l'œuvre de René Guénon est riche « en aperçus suggestifs » et fourmille de « vues intéressantes », alors que ce qui fait la valeur exceptionnelle de son œuvre réside dans le caractère de *totalité* par quoi elle a renouvellé la pensée atrophiée depuis plusieurs siècles de l'Occident « classique et bourgeois ». Si ce n'était pas là sa principale importance, il est sûr que M .Méroz ne lui aurait pas consacré un livre.

Luc Benoist.

La Philosophie de Confucius, par Liu Wu-chi, trad. Raoul Baude (Paris, Payot, 1963).

Confucius et l'humanisme chinois, par Pierre Do-Dinh (Paris, Ed. du Seuil, 1958).

Ces deux petits ouvrages sont l'un et l'autre d'excellents raccourcis, bien que leur cheminement apparaisse différent. Plus qu'une *Philosophie de Confucius*, l'un est l'histoire, aisément et vivement contée, de la pensée chinoise dans ses rapports avec le fond confucéen. L'autre, agréablement écrit et illustré, mais exagérément soumis, peut-être, aux incertitudes, aux « hésitations » de la moderne critique des textes, s'attache davantage au personnage et à l'œuvre, sans pourtant négliger variantes ou prolongements. Egalement originaire de l'aire confucéenne, mais un peu plus teinté de culture occidentale, M. Pierre Do-Dinh n'a pas ces accès alternés de pragmatisme et de passion qui touchent ses voisins chinois dès que leur civilisation est mise en cause. Mais sa sensibilité intuitive lui permet d'apercevoir plus exactement la place du Confucianisme dans la civilisation, et du confucéen dans la société de la Chine.

M. Liu Wu-chi semble accepter le point de vue des lettrés qui fait du Taoïsme une hérésie tardive. Il est vrai que le R.P. Houang Kia-tcheng — qui fut cependant un traducteur avisé du *Tao-te king* — y voit l'aspect *négatif* de sa civilisation nourricière... « *Face d'ombre* », dit avec plus de nuances M. Pierre Do-Dinh, ce qui ne doit pas s'entendre de l'obscurité, du versant *yin*, mais bien de l'occultation et de l'intériorisation de la doctrine. Il souligne ainsi le parallélisme des « *deux grands courants* », non leur rivalité ; l'« *enracinement* » et la continuité d'une pensée qui ignore les mutations : Confucius « *transmet et n'innove pas* » (Louen-yu). « *Mes paroles ont un ancêtre, mes actions ont un maître* », confirme Lao-tseu (ch. 70). La prestigieuse cristallisation du

VI[e] siècle AC apparaît en fait comme un phénomène cyclique, mais aussi comme une nécessité providentielle, alors que s'achève l'âge d'or des Tcheou et que s'annonce le désordre historique et intellectuel des Royaumes combattants. Mais le double courant de la tradition originelle se manifeste beaucoup plus anciennement : il pourrait résulter, note M. Do-Dinh, de la dualité des fonctions du *tchou* et du *cheu*, « *le premier étant chargé des affaires célestes, le second des affaires humaines* ». Mais n'est-ce pas le reflet plus que la cause ? Le mot *jou*, qui qualifiera ultérieurement ces « scribes » devenus lettrés confucéens, a, nous dit M. Liu Wu-chi, le sens d'« homme faible ». L'explication historique qu'il donne de cette étymologie, pour insuffisante qu'elle soit, ne contredit pas à la hiérarchie des fonctions, bien au contraire. Mais le *jou* « homme faible » nous paraît prendre tout son sens lorsqu'on l'oppose au *sien* taoïste qui a, lui, le sens d'« homme élevé ». Elevé au-dessus du sort commun des hommes, et conséquemment au-dessus des règles du monde. Alors que le rôle des « scribes » sera, tout au long de l'histoire chinoise, l'établissement d'une harmonie, d'un équilibre de la société par la modération des désirs, la discipline morale et, comme le fait dire Tch'ouang-tseu à Confucius, le maintien « *dans les limites de la règle* ».

Les essais de synthèse de l'époque Song sont particulièrement intéressants, même s'ils comportent, par rapport aux distinctions premières, une certaine dose de confusion. Ils seront vite compromis par la rationalisation de l'« *heureux moissonneur* » Tchou-hi. Mais on retrouve peut-être au degré inférieur, entre Tchou-hi et Wang Yang-ming, la dualité traditionnelle des « scribes » et des « devins », de la lettre et de l'esprit, du littéralisme et de l'intuition. Quant à l'âge contemporain, qui met en question jusqu'à la lettre même, il nous paraît comporter en lui la réponse aux questions qu'il pose. Que l'opportunisme puisse lui commander certains accommodements de pure forme ne doit pas faire illusion : dès l'instant où c'est l'équilibre de la société qu'il s'agit d'abattre, il n'est de place pour Maître K'ong qu'aux enfers de l'abomination et de l'oubli. Même si l'on doit y précipiter simultanément tout le passé de la Chine, ce par quoi elle n'avait jamais cessé d'être elle-même.

Pierre Grison.

REVUES REÇUES

Le Symbolisme, No 364, avril ; No 365, mai-juin ; No 366, juillet-septembre 1964.

L'Initiation, 37e année, No 4, octobre-novembre-décembre 1963.

Nova et Vetera, XXXIXe année, No 1, janvier-Mars et No 2, avril-juin 1964, Genève.

Asiatische Studien, Etudes Asiatiques, No 1-4 1963, Franke Verlag, Bern.

France-Asie, vol. XIX, No 179, mai-juin 1963.

Ingénieur-Constructeur, 62e année, No 79, février 1964.

Der Aushang, Herbst 1964, Otto Müller Verlag, Salzburg.

Elsinore, Margo 1964, anno I, No 4.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1964

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année — Novembre-Décembre 1964 — No 386

PROPOS SUR LA NAIVETÉ

L'attribution d'un esprit naïf à tous ceux qui nous ont précédé est le moyen le plus simple de se hausser soi-même, et elle est d'autant plus facile et séduisante qu'elle se fonde en partie sur des constatations exactes, bien que fragmentaires, et exploitées à fond — à l'aide de généralisations abusives et d'interprétations arbitraires — en fonction de l'évolutionnisme progressiste. Il faudrait tout d'abord s'entendre sur la notion même de naïveté : si être naïf, c'est être direct et spontané, et ignorer la dissimulation et les détours, et sans doute aussi certaines expériences, les peuples non modernes possèdent — ou possédaient — en effet une certaine naïveté ; mais si être naïf, c'est simplement être dépourvu d'intelligence et de sens critique, et être accessible à toutes les duperies, il n'y a certes aucune raison d'admettre que nos contemporains sont moins naïfs que ne l'étaient nos ancêtres.

Quoi qu'il en soit, il est peu de choses que cet être « insularisé » qu'est « l'homme de notre temps » supporte moins que le risque de paraître naïf ; périsse tout le reste, pourvu que le sentiment de n'être dupe de rien soit sauf. En réalité, la plus grande des naïvetés est de croire que l'homme puisse échapper à toute naïveté sur tous les plans, et qu'il lui soit possible d'être intégralement intelligent par ses propres moyens ; voulant tout gagner par la ruse, on finit par tout perdre dans l'aveuglement et l'impuissance. Ceux qui reprochent à nos ancêtres d'avoir été sottement crédules oublient, d'abord qu'on peut également être sottement incrédule, et ensuite qu'en fait de crédulité, il n'y a rien de tel que les illusions dont vivent les soi-disant destructeurs d'illusions ; car

on peut remplacer une crédulité simple par une crédulité compliquée, et ornée des méandres d'un doute de commande faisant partie du style, mais c'est toujours de la crédulité ; la complication ne rend pas l'erreur moins fausse, ni la sottise moins sotte.

Contre l'image d'Epinal d'un moyen âge désespérément naïf et d'un XXe siècle éperdument intelligent, nous ferons valoir que l'histoire n'abolit pas la simplicité d'esprit, mais la déplace, et que la plus flagrante des naïvetés est de ne pas s'en apercevoir ; aussi n'y a-t-il rien de plus simpliste que cette prétention de « repartir à zéro » sur tous les plans, ou cet autodéracinement systématique — et indiciblement insolent — qui caractérisent certaines tendances du monde contemporain. On aime à attribuer, non seulement aux gens du moyen âge, mais même aux précédentes générations, toutes les duperies possibles et on aurait honte de leur ressembler ; le XIXe siècle paraît presque aussi lointain que l'époque mérovingienne. Les opinions courantes prouvent qu'on se croit incomparablement plus « réaliste » que n'importe quel esprit d'un passé même récent ; « notre temps », ou le « XXe siècle », ou l' « ère atomique », semble flotter comme un îlôt déraciné, ou comme une monade fabuleusement « lucide », sur des millénaires d'infantilisme et d'étourderie. Le monde contemporain est comme un homme qui aurait honte d'avoir eu des parents et qui voudrait se créer lui-même, et recréer l'espace, le temps et toutes les lois physiques, ou qui voudrait tirer du néant un monde objectivement parfait et subjectivement confortable, et cela par une activité créatrice sans Dieu ou contre Dieu ; le malheur, c'est qu'en voulant créer un Etre nouveau, on n'aboutit qu'à se détruire soi-même.

La moyenne de la jeunesse contemporaine, paraît-il, tend à rendre responsables nos pères de tous les maux, et c'est là une attitude parfaitement absurde, car, outre que nos pères pourraient faire le même reproche à leurs pères et ainsi de suite, rien ne prouve que les enfants de la jeunesse actuelle n'auront pas de solides raisons pour faire le même reproche à leurs aînés. Si les jeunes d'aujourd'hui déclarent être innocents par principe puisqu'ils n'ont aucune idéologie et ne s'intéressent pas à la politique, ils

oublient qu'un monde peut aller à la dérive précisément pour cette raison ; on peut provoquer un malheur parce qu'on fait quelque chose, mais on peut aussi le provoquer parce qu'on ne fait rien, d'autant qu'on n'est jamais seul au monde et que d'autres se chargent de penser et d'agir pour ceux qui n'en ont pas envie. L'homme contemporain a amassé une foule d'expériences, d'où un certain désillusionnement, mais les conclusions qu'il en tire sont tellement fausses qu'elles réduisent pratiquement à néant tout ce qui est acquis, ou qui devrait l'être.

***

Un fait qui peut induire en erreur, et qu'on ne se prive pas d'exploiter, est l'analogie entre l'enfance des individus et celle des peuples ; mais cette analogie n'est que partielle, et sous un certain rapport elle est même inverse, la collectivité étant sous ce rapport le contraire — ou l'image inversée — de l'individu. En effet, alors que chez l'individu c'est la vieillesse qui représente normalement la sagesse, celle-ci coïncide chez la collectivité traditionnelle — et aussi chez l'humanité prise dans son ensemble — à l'origine, c'est-à-dire aux « temps apostoliques » pour une civilisation et à l' « âge d'or » pour toute l'humanité ; mais de même que toute civilisation déchoit, à l'instar du genre humain, en s'éloignant des origines et en s'approchant des « derniers temps », de même l'individu déchoit au moins physiquement avec l'âge ; et de même que l'époque de la Révélation ou l' « âge d'or » est une période où le Ciel et la terre se touchent et où les Anges conversent avec les hommes, de même l'enfance de l'individu est sous un certain rapport un temps d'innocence, de bonheur et de proximité du Ciel ; il y a donc là une analogie directe avec les cycles de la collectivité, parallèlement à une analogie inverse qui situe la sagesse à l'origine de la vie collective et à la fin de la vie individuelle. Pourtant, il est indéniable qu'une société vieillie a amassé des expériences et développé des arts, — mais ce n'est là qu'une extériorisation, — et c'est précisément ce qui induit en erreur quand on accepte *a priori* les postulats de l'évolutionnisme.

Il faut distinguer, de toute évidence, entre une naïveté qui est intrinsèque et une autre qui est extrinsèque ; celle-ci n'existe qu'accidentellement et par rapport à un monde issu de certaines expériences, mais rempli d'hypocrisie, d'habileté vaine et de dissimulation ; comment un homme qui ignore l'existence du mensonge, ou qui ne le connaît qu'à titre de péché capital et exceptionnel, ne serait-il pas ingénu au goût d'une société lâche et dissimulée ? Pour une personne pathologiquement rouée, tout homme normal est naïf ; pour les escrocs, les naïfs c'est les honnêtes gens. Même un certain sens critique, loin d'être une supériorité en soi, n'est qu'une excroissance produite par une ambiance où tout est falsifié : c'est ainsi que la nature produit des réflexes d'autodéfense et des adaptations qui ne s'expliquent que par telle ambiance ou par telles circonstances chroniques ; on admettra sans peine que les qualités physiques particulières de l'Esquimau ou du Bochiman ne constituent pas en soi des supériorités. Si les gens d'autrefois paraîssaient candides, c'est souvent en fonction de la perspective déformante due à une corruption plus ou moins généralisée ; en tout état de cause, les taxer de naïfs est en somme leur appliquer une loi rétroactive, juridiquement parlant. De même, si tel auteur ancien peut donner une impression de simplicité d'esprit, c'est pour une large part parce qu'il n'avait pas à tenir compte de mille erreurs encore inconnues ni de mille possibilités de mésinterprétation, et aussi, parce que sa dialectique n'avait pas à ressembler à une danse écossaise entre des œufs ; étant donné qu'il pouvait se passer largement de nuances ; les mots avaient encore une fraîcheur et une plénitude — ou une magie — qu'il nous est difficile d'imaginer dans le climat d'inflation verbale où nous vivons.

La naïveté en tant que simple manque d'expérience est forcément chose toute relative : les hommes — en tout cas les collectivités — ne peuvent s'empêcher d'être naïfs par rapport à des expériences qu'ils n'ont pas faites, — et portant sur des possibilités qu'ils n'ont pas pu prévoir, — et ceux qui les ont faites ont beau jeu de juger l'inexpérience des autres et de se croire supérieurs à eux ; ce qui décide de la valeur des hommes, ce n'est pas l'accumulation

d'expériences, c'est la capacité d'en tirer parti. Nous pouvons être plus perspicaces que d'autres par rapport à des expériences que nous avons faites, tout en étant plus naïfs que les autres par rapport à des expériences qui nous restent à faire, ou que nous sommes incapables de faire et que d'autres auraient faites à notre place ; car autre chose est de vivre un événement et autre chose est d'en tirer les conséquences. Jouer avec le feu parce qu'on ignore qu'il brûle, est sans doute de la naïveté ; mais se jeter à l'eau parce qu'on s'est brûlé un doigt ne vaut certes pas mieux, car ignorer que le feu brûle n'est pas plus naïf que d'ignorer qu'on peut y échapper autrement qu'en se noyant. La grande et classique erreur, c'est de remédier à des abus par d'autres abus, — éventuellement moindres en apparence, mais plus fondamentaux parce que mettant en cause les principes, — ou autrement dit, d'éliminer la maladie en tuant le patient.

***

Un genre de naïveté que nous pourrions reprocher à nos ancêtres sur le plan des sciences physiques est une certaine confusion des domaines : faute d'expérience ou d'observation, — mais ce n'est certes pas cela qui nous gêne, — ils étaient parfois enclins à surestimer la portée des correspondances cosmiques, en sorte qu'il leur arrivait d'appliquer imprudemment à tel ordre des lois valables pour tel autre, de croire par exemple que les salamandres supportent le feu — et peuvent même l'éteindre — à cause de certaines propriétés de ces batraciens, et surtout à cause de la confusion entre ces derniers et les « esprits ignés » du même nom ; les anciens étaient d'autant plus sujets à de telles méprises qu'ils connaissaient encore par expérience le caractère protéique de la substance subtile qui enveloppe et pénètre le monde matériel, ou autrement dit, la cloison entre les états corporels et animique n'était pas encore aussi coagulée qu'aux époques plus tardives. En revanche, l'homme d'aujourd'hui est lui aussi relativement excusable sur ce plan, mais en direction inverse, en ce sens qu'une totale absence d'expérience

des manifestations animiques sensibles semble confirmer son matérialisme ; cependant, quelle que soit l'expérience de l'homme moderne dans les choses d'ordre animique ou subtil, il y a pourtant des phénomènes de ce genre qui ne lui sont nullement inaccessibles en principe, mais qu'il qualifie *a priori* de « superstitions » et abandonne aux occultistes. L'acceptation de la dimension animique fait du reste partie de la religion : on ne peut nier la magie sans errer dans la foi ; pour ce qui est des miracles, s'ils dépassent le plan animique quant à leur cause, ils le traversent pourtant quant à leur effet. Dans le langage des théologiens, le terme de « superstition » prête à confusion parce qu'il exprime deux idées tout à fait différentes, à savoir, d'une part une fausse application du sentiment religieux, et d'autre part la croyance en des choses irréelles ou inefficaces : ainsi, on appelle « superstition » le spiritisme, qui ne l'est que sous le rapport de l'interprétation et du culte mais non des phénomènes, et des sciences telles que l'astrologie, qui sont tout à fait réelles et efficaces et n'impliquent aucune déviation de type pseudo-religieux. En réalité, il faut entendre par superstition, non des sciences ou des faits qu'on ignore et qu'on ridiculise sans en comprendre le premier mot, mais des pratiques soit vaines en elles-mêmes, soit totalement incomprises, et appelées à suppléer à l'absence d'attitudes spirituelles ou de rites efficaces ; est superstitieuse également une interprétation erronée ou abusive d'un symbolisme ou d'une coïncidence quelconque, souvent en connexion avec des craintes ou des scrupules chimériques, et ainsi de suite. De nos jours, le mot « superstition » ne signifie plus rien ; quand des théologiens l'emploient, — insistons-y encore, — on ne sait jamais s'ils blâment une diablerie concrète ou une simple illusion ; pour eux, un acte magique et un simulacre de magie semblent être la même chose, et ils ne sentent pas la contradiction qu'il y a à déclarer dans un même souffle que la sorcellerie est un grand péché et qu'elle n'est qu'une superstition.

Mais revenons aux naïvetés scientifiques des anciens : d'après saint Thomas d'Aquin, « une erreur concernant la création engendre une fausse science

sur Dieu », ce qui signifie, non que la connaissance de Dieu exige une connaissance totale des phénomènes cosmiques, — condition parfaitement irréalisable d'ailleurs, — mais que notre connaissance doit être, soit symboliquement juste, soit physiquement adéquate ; dans ce dernier cas, elle doit garder pour nous une intelligibilité symbolique sans laquelle toute science est vaine et nocive. Par exemple : la platitude de la terre et la rotation du ciel sont des constatations auxquelles la science humaine a le droit de s'arrêter ou de se limiter, puisque le symbolisme spirituel reflète adéquatement une situation réelle ; mais l'hypothèse évolutionniste est une thèse à la fois fausse et pernicieuse, puisque — outre qu'elle est contraire à la nature des choses — elle enlève à l'homme sa signification essentielle et ruine du même coup l'intelligibilité du monde. Dans la science humaine sur les phénomènes il y a toujours une part d'erreur ; nous ne pouvons atteindre en ce domaine que des connaissances relatives, mais elles peuvent être globalement suffisantes dans le contexte de notre science spirituelle. Les anciens connaissaient les lois sensibles de la nature, leur astronomie se fondait plus ou moins sur les apparences et comportait des erreurs matérielles, — non spirituelles puisque les apparences sont providentielles et ont pour nous une signification, — mais cette déficience se trouve largement compensée par la totalité du savoir traditionnel, lequel embrasse en effet les Anges, les Paradis, les démons, les enfers, la spontanéité non évolutive de la création, — c'est-à-dire la cristallisation des Idées célestes dans la substance cosmique, — puis la fin apocalyptique du monde, et bien d'autres données encore ; ces données — quel qu'en soit le revêtement mythique — sont essentielles pour l'être humain. Par contre, une science négatrice de ces données, fût-elle prodigieuse dans l'observation matérielle des phénomènes sensibles, ne saurait revendiquer le principe énoncé par saint Thomas, d'abord parce que le savoir des choses essentielles prime le savoir des choses secondaires, et ensuite parce qu'un savoir qui exclut, en fait et par principe, les choses essentielles de la création est infiniment plus loin de l'adéquation exacte et totale qu'une science apparemment « naïve », mais intégrale.

S'il est « naïf » de croire — parce qu'on le croit ainsi — que la terre est plate et que le ciel avec les astres tourne autour d'elle, il n'est pas moins « naïf » de prendre le monde sensible pour le seul monde, ou pour le monde total, et de croire que la matière — ou l'énergie si l'on préfère — est l'Existence comme telle ; ces erreurs sont même infiniment plus grandes que celle du système géocentrique. En outre, l'erreur matérialiste et évolutionniste, nous l'avons dit, est infiniment nocive, — la cosmologie primitive et « naturelle » ne l'est à aucun degré, — ce qui montre bien qu'il n'y a aucune commune mesure entre l'insuffisance de l'ancienne cosmographie et la fausseté globale — nous ne disons pas « partielle » — de cette science prométhéenne et titanesque dont le principe nous a été légué par la décadence grecque.

Et ceci est caractéristique des ravages du scientisme et de sa psychologie particulière : si l'on fait remarquer à un progressiste convaincu que l'homme ne saurait supporter psychologiquement l'ambiance d'une autre planète, — on parle d'y créer des colonies en cas de surpeuplement terrestre, — il répondra sans sourciller qu'on va fabriquer un homme nouveau ayant les qualités requises ; cette inconscience et cette insensibilité relèvent déjà de l'inhumain et du monstrueux, car en niant ce qu'il y a dans l'homme de total et d'inaliénable, on bafoue l'intention divine qui nous fait être ce que nous sommes, et qui a consacré notre nature par le « Verbe fait chair ». Tacite se moquait des Germains qui tentaient d'arrêter un torrent avec leurs boucliers ; ce n'est pourtant pas plus naïf que de croire à l'émigration planétaire, ou de croire à l'installation, avec des moyens purement humains, d'une société humaine définitivement satisfaite et parfaitement inoffensive, et continuant indéfiniment à progresser. Tout cela prouve que, si l'homme est forcément devenu moins naïf pour certaines choses, n'a pourtant rien appris quant à l'essentiel, pour dire le moins ; la seule chose dont l'homme livré à lui-même soit capable, c'est de « faire les péchés les plus anciens de la manière la plus nouvelle », comme dirait Shakespeare. Et le monde étant ce qu'il est, ce n'est sans doute pas commettre un truisme

que d'ajouter qu'il vaut mieux aller naïvement au Ciel que d'aller intelligemment en enfer.

***

Quand on cherche à reconstituer la psychologie des ancêtres, on commet presque toujours la grave erreur de ne point tenir compte des répercussions internes de leurs manifestations externes : or ce qui importe, c'est, non un perfectionnement superficiel, mais l'efficacité de nos attitudes en vue de l'Invisible ou de l'Absolu. Des façons de penser et d'agir qui nous déroutent éventuellement par leur ingénuité de surface — dans la vie des saints notamment — recèlent souvent une efficacité d'autant plus grande en profondeur ; l'homme des époques plus tardives a beau avoir accumulé une foule d'expériences et beaucoup d'habileté, il est certainement moins « authentique » et moins « efficace », ou moins sensible à l'influx du surnaturel, que ses pères lointains ; il a beau sourire — lui le « civilisé » devenu « adulte» — d'un raisonnement apparemment simpliste ou d'une attitude *a priori* enfantine ou « prélogique », l'efficacité interne de ces points de repère lui échappe. Les historiens et les psychologues sont loin de se douter que l'écorce des comportements humains est toujours chose relative et qu'un plus ou un moins sur ce seul plan n'a rien de décisif, puisque seul le mécanisme interne de notre contact avec les états supérieurs ou les prolongements célestes importe ; on évalue à quelques millénaires l'écart mental entre un « primitif » actuel et un « civilisé », alors que l'expérience prouve que cet écart, là où il existe, n'est que de quelques jours, car l'homme est partout et toujours l'homme.

***

Il n'y a pas que la naïveté et la superstition qui se déplacent, il y a aussi l'intelligence, et l'un ne va pas sans l'autre ; on peut s'en rendre compte en lisant des textes philosophiques ou des critiques d'art, où un individualisme têtu marche sur les

échasses d'une pseudo-psychologie prétentieuse ; c'est comme si l'on voulait emprunter la subtilité d'un scolastique et la sensibilité d'un troubadour pour dire qu'il fait chaud ou froid. On fait des frais monstrueux d'habileté mentale pour extérioriser des opinions qui n'ont aucun rapport avec l'intelligence ; ceux qui par nature ne sont pas doués intellectuellement apprennent à faire semblant de penser et ne peuvent même plus se passer de cette imposture, tandis que ceux qui sont doués risquent de désapprendre à penser en suivant le courant. L'apparence d'une montée est ici en réalité une descente, l'ignorance et l'inintelligence se trouvent à l'aise dans un raffinement tout superficiel, et il en résulte un climat qui fait apparaître la sagesse sous un jour de naïveté, de grossièreté, de rêverie.

De nos jours, tout le monde veut paraître intelligent ; on aimerait mieux être taxé de criminel que de naïf, si cela pouvait se faire sans risques. Mais comme l'intelligence ne se tire pas du vide, on a recours à des subterfuges : l'un des plus courants est la manie de la « démystification », qui permet d'avoir l'air intelligent à peu de frais, car il suffit de dire que la réaction normale vis-à-vis de tel phénomène est un « préjugé » et qu'il est grand temps de le présenter en dehors de la « légende » ; si on pouvait soutenir que l'océan est un étang et l'Himalaya une colline, on le ferait. Il est impossible à certains auteurs de se borner à constater, comme tout le monde l'a fait avant eux, que telle chose ou tel homme a telles qualités et tel destin ; il faut toujours commencer par faire remarquer qu' « on a trop dit que... » et que la réalité est tout autre, et qu'on l'a enfin découverte, et qu'auparavant tout le monde était dans le « mensonge ». On applique ce stratagème surtout à des choses évidentes et universellement connues ; ce serait par trop naïf sans doute de reconnaître en deux mots qu'un lion est un carnivore et qu'il n'est pas tout à fait sans danger.

Quoi qu'il en soit, il y a partout de la naïveté et il y en a toujours eu, et il est impossible à l'homme d'en sortir, si ce n'est au-delà de l'humain ; et c'est dans cette vérité que se situe la clef et la solution du problème. Car ce qui importe, ce n'est pas la ques-

tion de savoir si la dialectique ou les comportements d'un Platon sont naïfs ou non, ou s'ils le sont à tel degré et non à tel autre, — et on aimerait bien savoir où se trouvent les mesures absolues de tout cela, — mais uniquement le fait que le sage ou le saint a intérieurement accès à la Vérité concrète ; la formulation la plus simple — la plus « naïve » sans doute au goût de certains — peut constituer le seuil de la Connaissance la plus totale et la plus profonde (1).

Si la Bible est naïve, c'est un honneur d'être naïf ; si les philosophismes négateurs de l'Esprit sont intelligents, il n'y a pas d'intelligence. Derrière l'humble croyance à un Paradis situé dans les nuages, il y a au moins un fonds de vérité inaliénable, et surtout — et cela est sans prix — une réalité miséricordieuse qui ne déçoit jamais.

Frithjof SCHUON.

---

(1) « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des Cieux est à eux. » (*Matth.* V, 3.) — « Que votre parole soit : oui, oui; non, non; ce qui est en plus vient du mal. » (*ibid., VI*, 37.) — « Si vous ne changez pas et ne devenez pas comme des enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des Cieux. » (*ibid. XVIII*, 3.) — « Bienheureux ceux qui n'auront pas vu, mais qui auront cru. » (*Jean, XX*, 29.)

Un texte de Muhyu-d-din Ibn Arabi
sur
LES ÉTATS DES INITIÉS AU MOMENT DE LEUR MORT
(Futûhât, ch. 176)

Vers :

Les initiés, au moment de leur mort, ont des états variés
qui se présentent comme des images et des formes :

Certains voient des « Noms divins » venir les chercher,
d'autres voient des Anges arriver, et leurs états,

Du fait des réalités en cause, sont d'une irréductible diversité ;
et néanmoins toute différenciation implique une synthèse.

D'autres voient venir à leur rencontre les Envoyés
qui leurs portent des dons, et ces « envoyés » sont leurs propres « œuvres ».

Enfin d'autres voient arriver le Tanzîh *(conception de « non-similitude » au sujet d'Allah) — et*
cependant ce sont ceux pour qui le Tachbîh *(conception opposée, de « similitude ») était erreur !*(1)

Tous sont heureux (de la part qu'ils se sont assurés), alors que la Réalité essentielle est une et
indivisible (al-'aynu wâhidah) *et dans leurs paradis éternels tous ont bien des occupations !*

(1) Ceux-ci voient donc alors en « similitude » la conception de « non-similitude » elle-même.

Telle est la vérité, ne cherche pas autre chose que cela,
telle est la certitude qui ne comporte pas d'ambiguité.

L'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde la grâce unifiante et le salue ! — a dit : « L'homme meurt selon ce qu'il a vécu, et il sera rassemblé (dans la réssurection) selon l'état qu'il a eu lors de sa mort ». D'autre part, Allah — qu'il soit exalté ! — a dit : « Nous t'avons enlevé ton bandeau, et ton regard est aujourd'hui pénétrant » (Cor. *50*, 22), c'est-à-dire, au moment de la mort. Ainsi chacun voit alors quel est son cas, et c'est par cela que se particularisent les Gens d'Allah (*Ahlu-Ilâh*) adorateurs de leur Seigneur, lorsque la Certitude arrive. Allah a dit à Son Prophète : «Et adore ton Seigneur jusqu'à ce que la Certitude (*al-Yaqîn*) t'arrive » (Cor. *15*, 99), c'est-à-dire jusqu'à ce que la mort t'arrive, car la mort est la chose assurée dont l'arrivée à tout être vivant ne comporte aucun doute. Il n'y a de divergence que quant à ce en quoi elle consiste. A ce propos un poète a dit :

Les hommes divergent beaucoup dans leurs opinions et ne sont d'accord que quant à la nécessité d'une « ruine finale »
Mais la divergence subsiste quant à cette « ruine en soi ».

Le poète veut dire, « quant à savoir en quoi elle consiste » ; la « ruine » (*chajab*) c'est la mort. Quand arrive le dernier moment des initiés (*al-Clawm*) — qu'Allah leur accorde Sa satisfaction ! — ceux-ci ont en mode nécessaire la vision de 12 « formes » (*çuwar*) qu'ils verront toutes ou seulement quelques-unes. Je le répète, cela a lieu en mode nécessaire. Ces « formes » sont les suivantes :

1° La forme de leur œuvre (*al-amal*).
2° La forme de leur science (*al-'ilm*).
3° La forme de leur croyance (*al-i'tiqâd*).
4° La forme de leur station spirituelle (*al-maqâm*).
5° La forme de leur état spirituel (*al-hâl*).

6° La forme de leur Envoyé (*ar-rasûl*).
7° La forme de leur Ange (*al-malak*).
8° La forme d'un des des noms divins d'action (*Asmâ'u-l-Af'âl*).
9° La forme d'un des noms divins d'attribut intrinsèque (*Asmâ'u-ç-Cifât*).
10° La forme d'un des noms divins d'attribut extrinsèque (*Asmâ'u-n-Nu'ût*).
11° La forme d'un des noms divins d'Incomparabilité (*Asmâ'u-t-Tanzîh*).
12° La forme d'un des noms divins de l'Essence (*Asmâ'u-dh-Dhât*).

Il conviendrait de dire que ces *çuwar* (formes) sont plutôt des *suwar* (sourates), avec un *sîn* comme lettre initiale au lieu d'un *çâd*, car ces formes sont en vérité des « demeures » (*manâzil*) de réalités intelligibles (*ma'ânî*) (1) ; seulement lorsque les réalités intelligibles se condensent dans des modalités formelles (*tajassadat*) et se montrent selon des figures (*achkâl*) et des mesures (*maqâdîr*), elles adoptent des formes (*çuwar*), car la vision (*ach-chuhûd*) a lieu alors par la vue sensible (*al-baçar*) et l'autorité du moment appartient à la modalité imaginative du plan intermédiaire (*al-khayâliyyatu-l-barzakhîyyah*).

La mort et le sommeil sont analogues quant au plan de transfert des réalités intelligibles (2).

1° L'œuvre (*al-amal*). Comme nous l'avons dit, il y a des hommes spirituels auxquels, au moment de la mort, apparaît (*yatajallâ*) leur œuvre, parée et embellie d'après le degré de beauté atteint par le pratiquant. Si celui-ci l'avait accomplie d'une façon parfaite, telle qu'elle lui a été prescrite par la Loi, et qu'elle ne manque de rien, défaut qui la rendrait laide, l'œuvre sera tout à fait belle en raison de l'accomplis-

(1) Le mot *sûrah*, pl. *suwar*, signifie étymologiquement « enclos, mur », d'où « demeure », c'est pour cela que le mot *sûrah* désigne les groupements de versets coraniques en chapitres qui sont comme des demeures fortifiées contenant des ensembles de réalités intelligibles. — On a ici un exemple des relations existant entre les lettres interchangeables selon les deux alphabets « oriental » et « occidental » auxquels nous avons fait quelques allusions en d'autres circonstances.

(2) Cf. le hadith : « Le sommeil est le frère de la mort ».

sement parfait des règles respectives, tant d'ordre extérieur qu'intérieur, comme « conscience présente » (*hudûr*), « vision » (au moins conceptuelle) du Seigneur (*chuhûd-r-Rabb*) dans son cœur et devant soi (dans sa *qiblah*) pendant sa prière — or toute œuvre exigée par la Loi est essentiellement « prière » (*çalâh*) (3). C'est pour cela que l'Envoyé d'Allah a rapporté au sujet d'Allah qu'Il dira (aux Anges) le Jour de la Résurrection : « Regardez la prière (*çalâh*) de Mon serviteur et voyez s'il l'a faite complètement ou incomplètement ! » Et si la prière est parfaite, elle lui est inscrite comme parfaite, si elle est imparfaite, Allah dit : « Voyez si Mon serviteur a des œuvres surérogatoires (*tat'awwu'*) » ! Et si le serviteur a de telles œuvres, Allah dit : « Complétez pour Mon serviteur, ses œuvres obligatoires en prenant sur ses œuvres surérogatoires » ! Et c'est alors seulement que les œuvres sont acceptées.

Si l'œuvre est « extérieure » à la personne du responsable, comme dans le cas de celui refuse de payer la *zakâh* (l'impôt purificateur des biens) ou de celui qui s'empare de choses défendues par la Loi, l'avoir en question recouvrira de beauté ou de laideur, selon les cas, la forme qu'a l'œuvre du serviteur. S'il s'agit de laideur elle lui sera attachée comme un collier au cou, ainsi qu'il en a été dit justement au sujet de ceux qui ne veulent pas acquitter la *zakâh* : « Ils porteront à leur cou en guise de collier ce dont ils auront été avares, au jour de la Résurrection (Cor. *3*, 176). Au même sujet, le Prophète a dit qu'à l'avare on figurera son avoir sous la forme d'un serpent chauve (très vénimeux) et que ce serpent dira à l'homme : « je suis ton trésor », et qu'il lui sera attaché au cou. Le « trésor » résulte de l'œuvre du serviteur en matière de richesse. De même, quand il s'agit de biens que les serviteurs pieux d'Allah ont donné généreusement et qui portent effet sur leurs propres personnes ou sur d'autres qu'eux, ces serviteurs verront les signes de tout cela. Ce qui est dit ici s'inscrit sous le verset : « Nous leur montrerons

(3) Toute œuvre se réduit finalement à la fonction « unitive » de la *çalâh* dont un hadith a dit : « La *çalâh* (prière) est *çilah* (jonction) entre le serviteur et son Seigneur. »

Nos signes dans les horizons et dans leurs propres âmes (Cor. *41*, 53).

Ceci constitue un des lieux où le serviteur voit son acte. Le serviteur pieux contemple à son dernier moment son œuvre pieuse qui servira de monture à son esprit, à l'instar d'un *Burâq* pour celui qu'il porte ; alors l'œuvre fait monter le bon esprit vers les degrés supérieurs qui lui correspondent. Car les serviteurs d'Allah sont, quant à leurs œuvres, ordonnés en hiérarchies, selon les degrés de beauté et d'excellence.

2° La science (*al-'ilm*). Il y en a auxquels, au moment de la mort, apparaît leur science au sujet de la Dignité divine. Ceux-ci sont de deux catégories.

a) Ceux qui ont obtenu leur science au sujet d'Allah par voie théorique (*nazhar*) et dialectique (*istidlâl*).

b) Ceux qui ont obtenu leur science par voie intuitive (*kachf*) ; or la forme intuitive est plus complète et plus belle lors de cette apparition, car l'intuition et la science qu'elle procure sont produites par la « crainte divine » (*taqwâ*) et les œuvres pieuses (*amal çâlih*), conformément au verset : « Craignez Allah et Allah vous enseignera la science » (Cor. *2*, 282). Au moment de la mort apparaît leur science comme une belle forme ou comme une lumière qui les enveloppe et dont ils se réjouissent.

Si l'homme avait conçu quelque prétention individualiste (*dâ'wâ*) lors de l'obtention de cette science, la forme de celle-ci sera moins belle que celle de l'homme qui n'a pas eu une telle prétention lors de l'obtention de sa science et qui, par contre avait considéré cette science comme un don divin, une faveur et une pure grâce en laquelle son acte personnel n'a eu aucune vertu, lui-même étant éteint à son acte dans son acte et se considérant agi comme un simple instrument dans la main de l'artisan, auquel seul on rattache l'action et on en attribue le mérite. Il y a effectivement des serviteurs d'Allah qui se comportent de cette dernière façon lors de l'obtention de leurs sciences divines : dans le cas de ceux-ci la forme dans laquelle se produit l'épiphanie de leur science est la plus belle et la plus admirable.

3° La croyance dogmatique (*al-i'tiqâd*). Le dogmatique est celui qui n'a pas de science, mais dont la croyance est en accord avec la science concernant l'état réel des choses. Un tel être professe au sujet d'Allah ce que professe le savant, mais en suivant de façon conformiste son maître d'entre les savants par Allah. Cependant nécessairement un tel être se fera une image au sujet de ce qu'il croit dogmatiquement car il n'est pas dans son pouvoir de se dépouiller de l'imagination (*al-khayâl*) alors qu'il se trouve au moment de la mort — ce moment ayant une sorte de regard sur le plan de l'imagination véritable (objective) (*al-khayâlu-ç-çahîh*) qui ne comporte pas de doute, car il ne s'agit pas de l'imagination (subjective) qui est dans la faculté de l'homme et qui est logée dans la partie frontale du cerveau ; cette imagination vient du dehors, (objective) comme l'Ange Gabriel qui (au temps du Prophète) se manifestait quelquefois dans la forme du compagnon Dihya-al Kalbi, et elle est un plan indépendant, objectivement existant et comportant des formes subtiles dans lesquelles s'enrobent les Idées et les Esprits.

Là, le degré de l'être sera selon la conception dogmatique qu'il se sera faite à cet égard.

4° La station spirituelle (*al-maqâm*). Si l'initié est détenteur d'un *maqâm* qui le rattache au degré des esprits lumineux (*al-arwâhu-n-nûriyyah*) dont Allah nous a informé qu'ils disent : « Chacun de nous possède un *maqâm* déterminé » (Cor. *37*, 164) — alors cette station spirituelle lui apparaît comme une forme dans laquelle il descend, tel un gouverneur dans sa province, et sa condition sera celle de la station qui est la sienne. Ces *maqâmât* sont des « bonnes nouvelles » (*bichârât*) reçues, dès ici-bas, par ceux dont un verset dit : « Ceux qui ont la foi et la crainte, ceux-là ont l'Annonciation (*al-Buchrâ*) dans la vie d'ici bas » (Cor. *10*, 64).

5° L'état spirituel (*al-hâl*). Si l'homme est caractérisé par un « état spirituel » au moment de sa mort, un état qui lui arrive de la part d'Allah et qui le prend, cet état lui est comme une robe d'honneur (*khil'ah*) non pas comme une investiture fonctionnelle (*wilâyah*) : l'être s'en recouvre et s'en pare

selon que cet état témoigne de son rang. Le *hâl* peut venir soit spontanément (*ibtidâen*) soit à la suite d'un travail personnel ; il y a une différence entre ces deux cas. Bien qu'un état spirituel soit, de toute façon, un don, les hommes sont à cet égard dans deux situations. Les uns ont accompli au préalable un travail. et de ces êtres on dit qu'ils ont un mérite dans l'obtention, les autres n'ont rien fait de semblable, et dans leur cas la faveur et la grâce providentielles sont plus évidentes parce qu'on ne connaît pas de « cause » qui explique la chose. Disons cela tout en sachant que les « états spirituels » (*ahwâl*) sont des dons (*mawâhib*) et les stations spirituelles (*maqâmât*) des acquisitions justifées (*istihqâq*) (1).

6° Il y en a auxquels, au moment de la mort, apparaît l'« envoyé » (*rasûl*) dont ils sont les « héritiers », car (conformément au hadith) « les savants sont les héritiers des prophètes ». Ils voient donc alors, Jésus ou Moïse ou Abraham ou Mohammad — que sur eux tous soit la Paix ! Certains des mourants prononcent le nom du prophète dont ils avaient hérité, lorsqu'ils le voient arriver, tant ils sont remplis de joie car les envoyés sont tous des bienheureux (et portent le bonheur avec eux). C'est ainsi qu'à leur dernier moment ils disent : « Jésus » (*Aïssa*) ! ou « Messie » (*al-Massîh*) !, comme l'a nommé Allah, ce qui est le cas le plus fréquent. Les présents entendent le saint-homme prononcer ce nom et se font une mauvaise idée à son sujet en pensant qu'il est passé au Christianisme (*tanaççara*) à l'article de la mort et qu'on lui a retiré l'Islam. Ou encore le mourant prononce le nom de Moïse (*Moûssâ*) ou de quelque autre prophète des Fils d'Israël et les assistants en concluent que l'homme est passé au Judaïsme (*tahawwada*), alors qu'il s'agit d'un des plus grand bienheureux chez Allah.

Cette expérience intuitive est ignorée du commun des fidèles, mais connue chez les gens d'Allah, maîtres des dévoilements. Bien que la chose dont cet homme jouit fut obtenue dans la religion de Mohammad, il n'en a hérité cependant qu'une « chose en commun » (*amr muchtarak*) qui appartenait à un prophète antérieur. C'est le cas énoncé par le verset : « Ces prophètes sont ceux qu'Allah a guidés. Conforme-toi à la Guidance qui fut la leur ! » (Cor. *6*, 90). La « forme » (*aç-çûrah*) en question étant une chose « en commun », Allah fait apparaître au mourant le titulaire de cette forme dans la personne du prophète qui possédait la vertu (*çifah*) respective en laquelle Mohammad communie avec lui. — (Cette participation est en somme) un cas analogue (à l'acte combiné énoncé par) le verset : « Dresse ta *çalâh* (prière) en vue de Mon *dhikr* (incantation, souvenir, conscience) » (Cor. *20*, 14) (1) — Il en est ainsi afin que cet être, par l'apparition du prophète dont il avait hérité, soit différencié de ceux qui ont hérité d'un autre ; car si le dit prophète se montrait sous la simple forme mohammadienne (en tant que contenante de toutes les formes prophétiques particulières), cela ferait confusion avec le cas de celui qui a hérité spécialement de Mohammad la part qui qualifie distinctement celui-ci parmi les envoyés.

7° A certains apparaît au moment de la mort, l'ange qui leur a tenu compagnie dans leur *maqâm* ; les Anges sont répartis selon les *maqâmât* : il y en a qui sont les « Rangés en ordre » (*aç-Çâffûn*), les « Glorificateurs » (*al-Musabbihûn*), les « Récitateurs » (*at-Tâlûn*) etc. et c'est ainsi que l'ange qui lui a été compagnon dans son *maqâm* descend pour lui apporter l'intimité et être à ses côtés. C'est ce rapport existant entre les deux qui fait descendre l'ange. Il se peut que le mourant en prononce le nom, et qu'on lui voie attraction vers l'ange, sourire, satisfaction et joie. Il est bien entendu que nous ne décrivons ici que les états des saints (*al-awliyâ*) qui ne sont pas sujets à des illusions ; nous ne parlons pas ici des états du commun des fidèles, qui eux éprouvent d'autres choses. Quant aux hommes saints ils ont ce que nous mentionnons ici spécialement. C'est pourquoi nous ne nous étendons pas à ce qui

(1) Cf. Ibn Arabi : *La notion de « hâl ». La notion de « maqâm »* (Extraits des *Futûhât*) tr. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* n°s 372-373, juillet-août et septembre-octobre 1962.

(1) Ce verset est évoqué encore par Ibn Arabi, quand il veut montrer l'association de deux lois dans la fonction d'un même « envoyé » (cf. *Futûhât*, I, ch. XIV.)

arrive au moribond commun, en fait de choses désagréables à voir qui altèrent son visage ; cela n'est pas notre propos. Les Gens d'Allah n'en sont pas inquiétés, et si quelque chose se présente à eux ils savent de quoi il s'agit.

8° Les Noms divins d'Actions (*Asmâ'u-l-Af'âl*). Il y a des saints auxquels au moment de la mort se montre leur *hajîr* (dhikr habituel) d'entre les Noms divins. S'il s'agit d'un des Noms d'actions, comme *Al-Khaliq* (le Créateur) au sens de *Mûj'id* (l'Existenciateur). *Al-Bârî* (le Producteur), *Al-Muçawwir* (le Formateur), *Ar-Razzâq* (le Nourrisseur), *Al-Muhy* (le Vivicateur) et tout nom qui implique un acte, il sera selon le degré d'importance qu'il a accordé à ce nom pendant sa vie, selon le respect qu'il lui a témoigné et selon l'usage qu'il en a fait ; s'il lui a consacré ses efforts et s'il s'est acquitté en pratique du devoir d'obéissance envers lui, il aura la vision de ce qui correspond à ce mode d'agir : il le verra alors dans la meilleure forme et lui demandera : « Qui es-tu ? » et le nom lui répondra : « Je suis ton *hajîr* ! » — Il sera traité des différents *hajîrât*, dans ce livre, au chapitre qui expose les états spirituels caractéristiques des Pôles, vers la fin du livre.

9° Les Noms d'Attributs intrinsèques (*Asmâ'u-ç-Çifât*). Si son *hajîr* a été un nom impliquant un attribut de perfection, comme *Al-Hayy* (le Vivant), *Al-Alîm* (le Savant), *Al-Qâdir* (le Puissant), *As-Samî'* (l'Oyant), *Al-Baçîr* (le Voyant) et *Al-Murîd* (Le Voulant), qui sont des noms inspirant la conscience d'être scruté et la pudeur, alors il sera d'après l'état qu'il a eu pendant sa vie lors de ces formes de dhikr, sous le rapport de la pureté d'âme. Il s'agit de la purification de l'âme des passions qui pénètrent nécessairement cette condition humaine et contre lesquelles il n'y a pas d'autre défense que la « présence constante » (*hud'ûr dâim*) en contemplation de la Face divine qui se trouve dans tout être qu'il soit contingent ou non-contingent.

10° Les Noms d'Attributs extrinsèques (*Asmâ'u-n-Nu'ût*). Si son *hajîr* est d'entre les Noms d'Attributs extrinsèques qui sont les Noms de Relation (*Asmâ'u-n-Nisab*), comme *Al-Awwal* (le Premier), *Al-Akhir*

(le Dernier), *Azh-Zhâhir* (l'Extérieur), *Al-Bât'in* (l'Intérieur) et les autres du même genre, il sera selon ce qu'il aura appliqué et observé comme « science des rapports » (*ilmu-l-id'âfât*) dans la pratique du dhikr de son Seigneur au moyen de Noms comme les sus-mentionnés. Il sera instruit alors que ces noms ont un être réel (*'ayn-wujûdî*) comme le disent ceux qui considèrent que les Attributs divins ont une réalité en soi, ou qu'ils n'ont pas d'être réel.

11° Les Noms d'Incomparabilité (*Asmâ'u-t-Tanzîh*). A d'autres se présentent au moment de leur mort, les noms d'Incomparabilité comme *Al-Ghanî* :(le Riche), qui se passe de tout). Si le mourant avait eu pendant la durée de sa vie un *hajîr* comme ce Nom, il sera à son sujet selon la vision qu'il s'en était formé : et alors la question est de savoir s'il l'a invoqué en tant qu'il est le « riche qui se passe de ceci » à l'instar des termes coraniques « Allah est Riche et se passe des Mondes » (cf. Cor. *3*, 97), ou s'il l'a invoqué en tant que « Riche et Louangé » (cf. Cor. *2*, 267), sans aucune idée de l'opposer à ceci ou à cela. Et il en est ainsi dans les cas des autres noms d'Incomparabilité.

12° Les Noms de l'Essence (*Asmâ'u-dh-Dhât*). Certains ont comme *hajîr* le nom *Allah* ou *Huwa* (Lui), et le *Huwa* est le plus élevé des vocables invocatoires chez un Abû Hâmid (al-Ghazâlî) pourqui ce pronom est le plus excellent des *adhkâr* (pluriel de *dhikr*). D'autres considèrent que c'est *Anta* qui est le plus complet : c'était celui que préférait Al-Kattânî dans une formule comme celle-ci : *Yâ Hayy ! yâ Qayyûm ! Lâ ilâha illâ Anta* (O, Vivant ! ô Omni-Tenant ! Pas de dieu si ce n'est Toi !). D'autres enfin considèrent que c'est *Anâ* (Moi) qui est le plus complet : c'était l'opinion d'Abû Yazid (al-Bistâmî). Quand un saint qui a eu comme dhikr caractéristique un de ces vocables, arrive au moment de la mort, il sera d'après sa conception, sous le rapport de cette désignation, et selon qu'il imaginait quelque « détermination » ou « limitation » (*tah'dîd*) ou un « dépouillement de toute détermination » (*tajrîd an tah'dîd*) : parmi ceux-ci il y en a qui estiment que le « dépouillement » (*at-tajrîd*) et la « sublimation » (*at-*

tanzîh) sont eux-mêmes des limitations, et qu'il est impossible de concevoir quoi que ce soit sans faire de la limitation, car, disent-ils, on conçoit soit en entrant (*dâkhilen*) soit en sortant (*khârijen*), soit ni en entrant ni en sortant, soit que la chose est telle qu'elle est et rien d'autre, et tout cela est limitation. En effet, tout degré se différencie par essence de ce qui est autre que lui, et la limite n'a pas d'autre sens que celui-là.

Ceci suffira.

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

Erratum à cet article :

Page 253, ligne 30, lire : *(al-Qawm)*
au lieu de : *(al-Clawm)*

LE VOILE DU TEMPLE

(*suite*) (★)

Avec l'Hésychasme nous franchissons enfin le seuil de l'initiation chrétienne en tant que telle : nous ne voulons pas dire que cette forme d'initiation épuise les possibilités impliquées dans le nom au point de fournir un seul type auquel tout peut être ramené, mais nous voulons dire que ce courant spirituel de l'Eglise orientale représente une « spécification » parfaitement normale d'activité initiatique selon le langage chrétien, qui ne résulte pas de l'absorption d'éléments d'origine étrangère (comme dans le cas de l'Hermétisme) et qui n'est pas non plus confinée à quelque organisation exceptionnellement fermée comme la *Fede Santa* et certaines autres initiations médiévales, ni devenue l'apanage d'une institution professionnelle comme les guildes de bâtisseurs de cathédrale ou les ordres de chevalerie. Toutes ces choses ont existé dans le monde chrétien mais aucune n'est conforme aux conditions, en termes de finalité, doctrine et méthode, qui permettraient de l'identifier sans autre qualification à « l'initiation chrétienne » dans un sens tout à fait général. Puisque l'Hésychasme est le seul exemple existant qui satisfasse les conditions requises à un degré suffisant pour répondre à notre intention présente, nous n'avons pas d'autre choix que de la prendre comme point de départ et de bâtir ensuite à partir de là.

Les principaux points à noter à propos de l'Hésychasme sont les suivants :

(★) Voir *E.T.* de juillet-août et sept-oct. 1964.

(I) son fondement sur l'Ecriture et les Pères,
(II) sa formule invocatoire,
(III) le rôle qu'y tient le Géronte (*Staretz* en slave),
(IV) son but déclaré,

et enfin

(V) l'absence de tout rite spécifiquement initiatique (15).

Prenons dans l'ordre ces têtes de chapitre et développons, là où c'est nécessaire, quelques points de détail techniques.

(I) Autorité scripturale et patristique : elle a toujours été strictement maintenue, fournissant ainsi tout ce qui était nécessaire en matière de fondation théorique pour les pratiques de l'Hésychasme depuis l'époque la plus reculée de son existence sous ce nom jusqu'à nos jours. Au XVIIIe siècle, on a compilé une anthologie d'extraits des Pères Grecs, connue sous le nom de « Philokalia », qui est considérée comme contenant tout le matériel doctrinal essentiel requis par quiconque voudra suivre cette voie : ce recueil existe à la fois en grec et en russe.

(II) La courte phrase connue comme « La Prière de Jésus » fournit la seule et unique formule à invoquer, bien qu'il y ait beaucoup à dire sur la manière de l'utiliser. Telle est sa teneur : « Seigneur Jésus Christ, fils de Dieu, aie pitié de moi ». Il apparaît immédiatement que ces mots, si l'on se borne à leur sens rationnel, sont la propriété commune de tous les Chrétiens sans distinction ; aucune autorisation rituelle n'est exigée et il serait en vérité surprenant s'il en était ainsi. Un cas précisément comparable est le *Nembutsu* dans le bouddhisme *Jodo*, qui n'est jamais non plus devenu un objet de communication initiatique au disciple.

(15) Ceci et d'autres faits ayant rapport avec l'Hésychasme ont été soigneusement vérifiés en consultation avec un pèlerin de cette voie qui a passé beaucoup de temps au Mont Athos et qui a été aussi en relation avec quelques « Gérontes » éminents des îles Grecques.

Quand il s'agit de l'utilisation de la « Prière de Jésus » comme *mantram* en vertu de la présence dans cette formule du Nom Sacré, sa valeur rationnelle, bien que toujours évidente, prend la seconde place. Dans l'Hésychasme, comme dans les autres traditions où le pouvoir inhérent d'un Nom devient le facteur opératif d'une méthode, le novice est averti dès le début de n'utiliser la formule que sous la direction d'un maître qualifié. C'est donc un devoir urgent pour lui de trouver son Maître Spirituel. Si cependant, après une recherche persévérante, il ne peut découvrir un tel maître, le disciple futur a la permission d'appliquer la méthode prescrite aussi bien qu'il le peut avec l'aide de livres, tandis qu'il s'en remet à la merci du Christ, comme la seule source infaillible d'instruction. La méthode dans son ensemble est étroitement apparentée au *japa yoga* hindou ou au *dhikr* soufi ; si quelques apologistes Orthodoxes ont essayé de nier cette analogie, poussés par un désir inopportun de sauvegarder l'originalité chrétienne que personne ne menace, ceci ne fait que montrer à quelles positions contradictoires un sens faussé de la loyauté peut mener des gens par ailleurs intelligents.

(III) Le Géronte hésychaste (*Staretz*) quand on l'a trouvé remplira toutes les fonctions normales d'un *guru* selon la conception indienne du mot. Dans l'hindouisme on reconnaît son maître spirituel comme le représentant direct du suprême *Sad-guru*, le Soi divin. Dans le bouddhisme c'est la même chose : on a dit maintes fois au Tibet, à l'auteur de cet article qu'il devait regarder son Lama comme s'il était « le Boudha en personne ». L'Hésychasme dit de même : le disciple doit se conduire à l'égard de son Géronte comme s'il était en présence du Christ. Il n'y a qu'une seule fonction que le Géronte n'assumera pas — celle « d'initiateur ». D'après l'économie spirituelle chrétienne, le Christ en tant que synthétisant la fonction *avatârique* exclusivement en sa propre personne, est le

seul initiateur possible (16) — de là, les Sacrements institués par le Christ sont les seuls supports concevables sur le chemin initiatique aussi bien que l'exotérique, depuis le commencement jusqu'à ce que le but soit atteint. Un homme peut envisager ces supports avec une intelligence plus ou moins grande, il peut utiliser l'occasion qu'ils offrent au maximum ou seulement à moitié, mais en principe ils restent objectivement suffisants et indivisibles au niveau de la forme ; aucune qualification subjective ou son absence ne peut modifier le fait. De là un maître humain, bien que représentant le Christ d'une certaine manière, s'effacera toujours en principe en soulignant le caractère indirect de la fonction qu'il exerce.

(iv) En ce qui concerne la fin ultime de l'effort spirituel, l'Hésychasme utilise un mot que l'on trouve dans les Pères, à savoir « déification ». Manifestement ce terme représente quelque chose qui dépasse de loin le domaine individuel et ses possibilités ; l'on est ici sans aucun doute en pays ésotérique. Il ne faut cependant pas supposer que déification peut s'opposer en principe au mot plus usuel de « salut », pour des raisons déjà expliquées à fond ; il faut plutôt le prendre comme jetant la lumière sur les plus hautes possibilités que comprend intrinsèquement le salut.

(v) A propos de l'absence de rite initiatique spécial dans l'Hésychasme et dans le christianisme en tant que tel, nous avons déjà fait suffisamment de commentaires, tant dans les sections précédentes que dans cette section-ci sous les rubriques (ii) et (iii). Par ces considérations, aussi bien que par notre lecture des témoignages plus indirects fournis par les traditions orientales, nous constatons que nous rejoignons la position prise par M. Frithjof Schuon dans ses commentaires chrétiens. Tout ce que nous avons découvert pour notre propre compte a tendu à confirmer ses conclusions à ce sujet. Tout ce que nous pouvons ajouter est de dire que ceux qui ont cherché un rite initiatique supposé opérer en plus des Sacrements ont perdu leur temps. En ce qui concerne le christianisme, l'heure où le Voile du Temple se déchira en deux marqua à jamais la fin d'une telle possibilité.

(16) Une exception plus apparente que réelle pourrait être faite dans le cas du Rosaire latin, si jamais on le prenait comme support d'une voie pleinement initiatique, ce que pourrait certainement faire quelqu'un qui serait doté de la compréhension et des dispositions convenables ; en ce cas, il serait logique que la Sainte Vierge, en tant qu'ayant communiqué originellement le Rosaire à Saint Dominique, apparaisse dans le rôle d'initiatrice, privilège qui lui est dû en sa qualité de *Coredemptrice*, et qu'aucune autre créature ne peut partager. Evidemment, il n'y a pas ici de dérogation au principe chrétien.

(à suivre.)

Marco PALLIS.

LE TRIANGLE DE L'ANDROGYNE ET LE MONOSYLLABE " OM "

(*suite*) (1)

Ainsi la complémentarité des deux formes traditionnelles et la conjonction subséquente que nous avons envisagées dans une perspective de fin de cycle, d'après l'indication donnée par René Guénon, se trouvent déjà incluses d'une certaine façon dans les réalités constitutives de l'Islam, et tracées dans ses lignes structurales ; ceci veut dire aussi que l'aboutissement correspondant sur le plan historique devra apparaître du point de vue islamique comme un développement circonstantiel, mais régulier, de possibilités proprement mohammadiennes. Les choses devraient se présenter, certes, de façon différente, mais corrélative, du point de vue hindou, et nous aurons à revenir à ce propos un peu plus loin (2). La conjonction finale dont il s'agit ne saurait constituer ainsi, bien entendu, ni du point de vue islamique, ni du point de vue hindou, quelque chose comme une combinaison extérieure et syncrétique ; en raison de l'unité ultime du domaine traditionnel dans son ensemble, et de l'analogie constitutive profonde existant entre les formes traditionnelles particulières, et cela malgré des différences apparemment irréductibles qu'elles peuvent présenter dans les degrés extérieurs, tout ce qui se trouve dans l'une de ces formes, a, nécessairement, son correspondant, de quelque façon et à quelque degré, dans les autres et plus

(1) Voir *E.T.*, mars-avril et mai-juin 1964.

(2) En tout cas, c'est ainsi que le Messie attendu par l'Islam, dans sa *2ème* venue, comme une fonction purement islamique, sera pour l'Hindouisme le *Kalkin-avatâra* ou la 10*ème* « descente » de Vishnou.

particulièrement dans celle avec laquelle elle se trouve coordonnée cycliquement sous un rapport déterminé.

Cependant on se demande quel peut être, dans l'ensemble du monde traditionnel, le rôle de cette conjonction spéciale entre deux formes traditionnelles et quelle est alors la situation des autres formes existantes. La réponse à cette question complexe se trouve dans un autre texte de Guénon qui définit tout d'abord la position caractéristique occupée par la tradition hindoue sous le rapport de la Loi constitutive du cycle total de l'humanité actuelle, c'est-à-dire sous le rapport du *Sanâtana Dharma,* et qui indique ensuite la raison pour laquelle elle est associée à la tradition islamique. Faisons remarquer dès maintenant qu'il est particulièrement précieux dans ce genre de notations de pouvoir trouver dans les données venant de Guénon lui-même les compléments de certains aperçus cycliques dont il détenait la clef et qu'il avait proposés tout d'abord sous une forme plus limitée et dans les contextes les plus divers. Nous emprunterons le passage suivant à un article paru dans une autre revue, et que beaucoup de nos lecteurs ignorent encore :

« ... la notion du *Sanâtana Dharma* apparaît comme liée plus particulièrement à la tradition hindoue : c'est que celle-ci est, de toutes les formes traditionnelles présentement vivantes, celle qui dérive le plus directement de la Tradition primordiale, si bien qu'elle en est en quelque sorte comme la continuation à l'extérieur, en tenant compte toujours, bien entendu, des conditions dans lesquelles se déroule le cycle humain et dont elle-même donne une description plus complète que toutes celles qu'on pourrait en trouver ailleurs, et qu'ainsi elle participe à un plus haut degré que toutes les autres à sa perpétuité. En outre, il est intéressant de remarquer que la tradition hindoue et la tradition islamique sont les seules qui affirment explicitement la validité de toutes les autres traditions orthodoxes ; et, s'il en est ainsi, c'est parce que, étant la première et la dernière en date au cours du *Manvantara,* elles doivent intégrer également, quoique sous des modes différents, toutes ces formes diverses qui se sont produites dans

l'intervalle, afin de rendre possible le « retour aux origines » par lequel la fin du cycle devra rejoindre son commencement, et qui, au point de départ d'un autre *Manvantara*, manifestera de nouveau à l'extérieur le véritable *Sanâtana Dharma* » (1).

Il résulte du passage cité que c'est l'intégration de toutes les formes traditionnelles qui doit être le but de la conjonction finale de l'Hindouisme et de l'Islam, ces deux traditions jouant alors un rôle axial par rapport aux autres ; et c'est leur esprit manifeste d'œcuménicité qui les qualifie pour ce rôle. Cependant l'intégration qu'elles doivent réaliser s'effectuera, est-il dit aussi, sous des modes différents, et, certainement, par un effet de la corrélation dans laquelle ces deux traditions se trouvent, les dits modes seront complémentaires entre eux. A cet égard, on peut relever une différence caractéristique : tandis que du côté hindou on a — et ce sont avant tout les sages qui la manifestent selon les opportunités historiques — plutôt une disposition d'esprit, générale et permanente, mais sans aucun caractère formel, qui permet de comprendre l'existence légitime d'une pluralité de formes traditionnelles, à l'instar de la richesse des modes spirituels que le monde hindou porte en lui-même, du côté islamique on a, avant tout, une législation sacrée précise qui reconnaît la légitimité des autres religions ou voies traditionnelles tout en leur assignant un statut particulier par rapport à l'Islam (2).

Les fonctions traditionnelles impliquées par ces deux positions cycliques avec leurs perspectives caractéristiques peuvent être comprises encore mieux à travers le symbolisme des lettres correspondantes *na* et *nûn* : nous avons vu plus haut que, selon une de ses applications notées par Guénon, le *nûn* arabe figure l'Arche du Déluge, or celle-ci contient « tous

(1) *Cahiers du Sud* (1949), *Approches de l'Inde*, pp. 45-46.

(2) Nous avons déjà signalé autrefois (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, *E.T.*, janv-fév. 1953) que « la base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles tant en successions qu'en simultanéité » (p. 31) et qu'« il n'y a même aucun texte révélé aussi explicitement universalitste que le Coran » (p. 30).

les éléments qui serviront à la restauration du monde et qui sont aussi les germes de son état futur » (1). L'Islam forme traditionnelle venue en conclusion du cycle prophético-législatif et destinée à rester la seule forme pratiquée sur terre avant la fermeture du cycle cosmique de la présente humanité, accomplira une telle fonction, parce qu'il a été constitué avec les caractères de généralité humaine et d'universalité spirituelle exigées à cette fin. Le Sceau de la Prophétie a reçu les Paroles Synthétiques (*Jawâmi'u-l-Kalim*) correspondant aux prophètes législateurs antérieurs, et ceux-ci constituent ensuite autant de types spirituels réalisables en formule mohammadienne (2) ; et c'est par la vertu de ce caractère totalisateur qu'il lui revient de recueillir et d'intégrer des éléments appartenant à l'ensemble de l'humanité traditionnelle. L'Arche de la fin de notre cycle est la *Charî'ah* (Coran et Sunna) de l'Islam (3).

Le *na* sanscrit de son côté, et selon une signification corrélative à celle du *nûn* comme arche, correspondant à l'arc-en-ciel, phénomène céleste et lumineux, se rapporte naturellement à la connaissance transcendante. Le rôle qui revient à la tradition hindoue doit bien en effet être d'ordre informel et contemplatif pur ; il coïncidera, en somme, avec cet enseignement réservé dont parlait Abdu-l-Karîm al-Jîlî et que nous avons déterminé comme devant être celui du *Vedânta* auquel du côté islamique, répond celui du *Taçawwuf* et plus précisément encore celui de l'Identité Suprême ou du *Tawhîd* métaphysique

(1) René Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. XI.

(2) Nous avons déjà fait mention, en d'autres occasions, de l'existence en Islam de catégories initiatiques rattachées aux prophètes antérieurs cités dans le Coran et la Sunna. (Voir notamment, Ibn Arabî : *La vénération des maîtres spirituels*, *E.T.*, juillet-août et sept.-oct. 1962, pp. 166, note 2, et 169, note 12 ; voir également dans le présent numéro, du même auteur : *Les états des initiés au moment de leur mort*.)

(3) Nous signalons quelques applications concordantes de ce symbolisme. Al-Qâchânî, en interprétant le symbole de l'Arche de Noé « faite de planches (*alwâh*) et de clous (*dusur*) » (Cor. 54, 13), dit qu'il s'agit de la *Charî'ah*, ou la Loi, de Noé, en tant qu'elle comportait respectivement des prescriptions d'œuvres (*a'mâl*) et des conceptions doctrinales (*aqâid*). En outre, il est important de remarquer que le mot *alwâh* (sing. *lawh*) s'applique dans le Coran également aux Tables de la

et initiatique (1). En tout état de cause, dans l'intégration finale dont il s'agit, l'Hindouisme ne peut jouer aucun rôle sur le plan formel de la tradition : sur ce plan, sa définition, conditionnée par le régime des castes, est non seulement inextensible hors le monde hindou actuel, mais aussi destinée à disparaître dans l'Inde même : ses modalités sociales et cultuelles spécifiques ne pourront malheureusement par survivre à la dissolution qui se poursuit à notre époque. Dans la phase actuelle du *Kali-Yuga*, les choses devant aller jusqu'à l'état, annoncé par les Livres sacrés de l'Inde, « ou les castes seront mêlées et la famille n'existera plus », la base indispensable même de la tradition hindoue, le régime des castes, disparaîtra (2) et lorsqu'un redressement traditionnel

Loi (en hébreu *Lûhôt ha-Berith*), autrement dit à la *Charî'ah* de Moïse, ce qui est à la base de l'analogie existante entre l'Arche du Délégue et l'Arche de l'Alliance, deux des formes prises dans le cours du cycle par l'Arche absolue, ou encore par le *Tabût* primordial ; cependant il y a là une différence à noter : tandis que dans la première les *alwâh* constituent, en somme, le contenant, dans la deuxième elles sont le contenu par excellence, car dans l'Arche de l'Alliance on déposait les Tables de la Loi. — Ajoutons que dans la symbolique coranique ces deux aspects se retrouvent principielement réunis dans le *Lawh Mahfûzh*, la Table Gardée, située au dessus des Cieux, qui préserve le Coran et qui est préservée elle-même. — D'ailleurs, le verset qui la mentionne (Cor. *85*, 22) a une deuxième « leçon » qui rattache le qualificatif *mahfûzh*, « gardé » (lu alors au nominatif *mahfûzhun*), au Coran : « Ceci est un Coran Glorieux, gardé dans une Table ». Cette Table, considérée comme identique au Prototype Evident (*Al-Imâmu-l-Mubîn*, Cor. *36*, 12) est le modèle transcendant de toutes les Ecritures sacrées et donc de toutes les Tables législatives.

(1) Il y a intérêt à relever ici un élément qui, dans le *nûn* arabe, correspond virtuellement à cet ordre de connaissance : il s'agit de son point, lequel, selon Ibn Arabî (*Futûhât*, ch. II, § 1) impliquant la circonférence complète, témoigne lui-même de l'existence de la moitié supérieure et invisible de celle-ci. Le même auteur dit ailleurs (*Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*) que la moitié inférieure du *nûn*, où le *nûn* corporel et visible, procède du Verbe proféré (*al-Fahwâniyyah*), tandis que sa moitié supérieure, le *nûn* spirituel et intelligible, procède de l'Idée trancendante (*al-Ma'nâ*) du Verbe proféré ; cette polarisation correspond évidemment aux deux sens du Logos et, en Islam, aux deux héritages ismaélite et abrahamique dont nous avons parlé précédemment.

(2) Selon les hadiths « la ruine de l'Inde viendra de la Chine ».

deviendra possible, il ne pourra l'être que dans la formule fraternitaire d'une législation sacrée comme celle de l'Islam (1).

Sans vouloir faire des spéculations présomptueuses quant à la façon dont devrait s'opérer en fait cette intégration sous double rapport, nous ferons remarquer seulement que les données traditionnelles suggèrent d'elles-mêmes une certaine compréhension de mode symbolique. Il faut à ce propos, tenir compte qu'il y a toujours à l'intérieur du cycle traditionnel proprement dit, un septénaire de formes traditionnelles principales (2), qui représentent sur terre le septénaire des influences planétaires (3). La relation entre ces deux ordres est évidemment comparable, à celle entre l'Arche et l'arc-en-ciel. Or, il y a précisément, dans ces deux derniers symboles une implication septénaire qui est susceptible de compléter les aperçus symboliques précédents : de même que, dans l'arc-en-ciel il y a sept couleurs (4) de même l'Arche du Déluge porte sept êtres humains de valeur positive : Noé, ses trois fils (Sem, Cham et

(1) Celui-ci, depuis le 8e siècle, gagne, dans l'espace hindou, continuellement des positions nouvelles.

(2) Les traditions peuvent non seulement changer de modalités formelles et de situation géographique, mais aussi disparaître et être remplacées par des formes nouvelles, ou encore décliner et subsister dans des conditions d'importance secondaire ; en ce dernier cas, elles s'inscrivent dans la zone d'influence d'une des formes principales.

(3) Cette loi de répartition septénaire s'applique aussi à l'intérieur de chacune des formes traditionnelles : en Islam il y a une division du domaine traditionnel en sept Climats, chacun gouverné par un des sept *Abdâl*, ceux-ci étant eux-mêmes des représentants spécifiques des sept *Aqtâb* qui régissent les Sphères planétaires (Cf. notre note finale à la traduction de *La Parure des Abdâl* d'Ibn Arabi).

(4) On notera à l'occasion que les correspondances qui pourraient être établies ainsi entre les couleurs de l'arc-en-ciel et les cieux planétaires ne peuvent coïncider avec la disposition connue des couleurs en astrologie où elles sont en réalité dépendantes des métaux qu'on fait correspondre aux planètes : le blanc, par exemple, y correspond à la Lune, parce qu'il est considéré comme étant la couleur du métal correspondant qui est l'argent ; par contre, au Soleil dont le métal est l'or correspond le jaune, etc. Or il est évident que ce « blanc » et ce « jaune » ne sont pas des couleurs proprement dites mais de simples similitudes.

5

Japhet) et les épouses de ces derniers (1). On peut donc dire qu'à tout aspect formel et terrestre se trouvant dans l'Arche correspond un aspect informel et céleste dans l'arc-en-ciel. Il est donc logique d'en déduire que chacun des sept mondes traditionnels se trouvera par analogie inscrit, de quelque façon, d'un côté avec ses modalités formelles et sensibles, de l'autre avec ses modalités informelles et intelligibles (2).

En outre, deux cas attestés par l'histoire de la tradition initiatique, et intéressant plus particulièrement le monde occidental, peuvent être cités ici, comme des exemples du processus historique de réintégration des formes traditionnelles : l'un est le transfert final du Graal par Perceval, ainsi que la reconstruction du Temple, dans l'Inde, où la garde du Saint Vaissel est confiée au mystérieux Prêtre Jean (3), l'autre est la retraite en Asie des Rose-Croix peu après la guerre de Trente Ans (4). Guénon dit d'ailleurs que, d'après l'assertion la plus vraie qu'on rencontre à ce sujet, ces derniers eux-mêmes, se retirèrent au royaume du même Prêtre Jean, et par la

(1) La femme de Noé qui était le huitième être humain sauvé dans l'Arche n'entre pas dans ce compte de valeurs positives, parce que le Coran *66*, 10, la donne, en même temps que la femme de Lot, comme un exemple d'épouse qui a « trahi » son époux (ce qu'on explique dans les commentaires comme concernant la fonction de celui-ci).

(2) L'analogie pourrait être constatée encore dans les détails : de même qu'il y a dans l'Arche trois fils de Noé et leurs trois épouses comme éléments complémentaires, de même il y a trois couleurs fondamentales (le bleu, le jaune et le rouge) et trois couleurs complémentaires (l'orangé, le violet et le vert). — On sait que l'indigo n'est qu'une nuance intermédiaire entre le violet et le bleu, comme il y en a dans chacun des intervalles compris entre deux couleurs, et n'entre pas dans le septénaire des couleurs qui se complète en réalité avec le blanc, origine des autres six. (Cf. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. LVII : *Les sept rayons et l'arc-en-ciel*).

(3) Cf. René Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, ch. IV, avant-dernière note.

(4) Cf. René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, dernier chapitre, dernière note ; et on remarquera à cette occasion que cette mention qui ne semblait pas spécialement appelée par le contexte, apparait tout à la fin d'un livre capital de l'œuvre guénonienne et qui concerne justement l'Inde.

même occasion il précise que ce royaume n'est autre chose « qu'une représentation du centre spirituel suprême, où sont en effet conservées à l'état latent, jusqu'à la fin du cycle actuel, toutes les formes traditionnelles, qui pour une raison ou pour une autre, ont cessé de se manifester à l'extérieur ». (1). Cependant la mention de l'Inde dans les deux cas veut dire que c'est sa tradition qui fut le point d'appui de cette résorption et du reste le *Nouveau Titurel* d'Albrecht (fin du XIII[e] siècle) précise à propos du transfert même du Graal, que l'Inde est « non loin du Paradis terrestre », celui-ci n'étant bien entendu, que le symbole biblique du centre suprême. De plus, le fait que, à propos des deux lignées traditionnelles en cause, respectivement le Celtisme et le Christianisme, on ait pu constater au préalable certaines interventions positives de l'ésotérisme islamique (2), ne peut que confirmer la notion d'un rôle axial, et finalement intégrant, que joue d'une façon générale l'Islam et plus spécialement à l'égard de l'Occident traditionnel.

D'autre part, si l'on hésite à concevoir les modifications adéquates que la tradition hindoue devrait alors réaliser elle-même, il est utile aussi de retenir ces réflexions de René Guénon écrites à une époque assez ancienne, mais à propos des épreuves mêmes que l'Inde subit à notre époque et dont son esprit aura à triompher finalement (c'est nous qui soulignons) :

« ... l'Inde apparaît comme plus particulièrement destinée à maintenir jusqu'au bout la suprématie de la contemplation sur l'action, à opposer par son élite une barrière infranchissable à l'envahissement de l'esprit occidental moderne, à conserver intacte, au milieu d'un monde agité par des changements incessants, la conscience du permanent, de l'immuable et de l'éternel.

« Il doit être bien entendu, d'ailleurs, que *ce qui est immuable, c'est le principe seul, et que les applications auxquelles il donne lieu dans tous les domai-*

(1) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXXVIII.

(2) A part René Guénon, *ibidem*, voir encore, notamment pour la question du Graal, Pierre Ponsoye, *L'Islam et le Graal*.

nes peuvent et doivent même varier suivant les circonstances et suivant les époques, car, tandis que le principe est absolu, les applications sont relatives et contingentes comme le monde auquel elles se rapportent. La tradition permet des adaptations indéfiniment multiples et diverses dans leurs modalités ; mais *toutes ces adaptations, dès lors qu'elles sont faites rigoureusement selon l'esprit traditionnel, ne sont autre chose que le développement normal de certaines des conséquences qui sont éternellement contenues dans le principe ;* il ne s'agit donc, dans tous les cas, que de rendre explicite ce qui était jusque-là implicite, et ainsi le fond, la substance même de la doctrine, demeure toujours identique sous toutes les différences des formes extérieures » (1).

Après les aspects que nous avons dégagés plus haut, il est clair que ces énoncés s'appliquent par excellence à la réadaptation exigée de la part de la tradition hindoue elle-même, par l'intégration traditionnelle finale.

(*à suivre*)

Michel VÂLSAN.

(1) *L'Esprit de l'Inde*, dans « Le Monde Nouveau » de juin 1930 (reproduit dans *E.T.* de novembre 1937).

Addenda et corrigenda pour cette étude :

N° 382, mars-avril 1964

Page 82, 1.35, à la fin de la note reportée de la page précédente, on ajoutera :

La correspondance des lettres *Alif-Dâl-Mîm* avec les 3 personnages mentionnés du cycle prophétique total permet de considérer le triangle ADM comme celui du Califat par excellence, car les prophètes respectifs sont les seuls désignés dans le Coran et dans les Hadiths avec le titre de Calife (Vicaire) d'Allah.

Page 88, 1.13, ajouter après le mot « descendante » une note :

(1*bis*) Ceci concerne uniquement le tracé graphique des lettres ,car le *wâw*, dans sa fonction développante du souffle vocal, comporte lui-même un sens d'« élévation », en arabe *raf'*, et c'est ainsi du reste, qu'est désigné dans cette langue le signe vocalique *u*, connaturel en quelque sorte à la consonne *wâw*, et caractéristique du nominatif des substantifs.

Page 89, 1.12, lire : *mâtrâ M*
au lieu de : *mâtrâ A*

Page 91, 1.12, mettre des points de suspension... après le mot « couchant ».

Page 29, 1.18, lire : *doit-être*
au lieu de : est peut-être

N° 383, mai-juin 1964

Page 140, mettre en tête de la note 1 :

Bien entendu, dans un sens général, tous les prophètes ou sages cités dans le Coran apparaissent comme des exemples de vertus spirituelles, mais aucun d'entre eux, à part Abraham, n'a un caractère synthétique et total et n'est proposé comme le modèle par excellence.

Page 141, ajouter à la fin de la note 3, l'alinéa suivant :

La tradition spécifique d'Ismaël s'était maintenue en tant que forme pure, mais assez exceptionnellement, jusqu'aux approches de la manifestation historique mohammadienne. Telle on la voit dans le cas du fameux Qiss ben Sâ'idah, sage arabe que le futur prophète Mohammad avait lui-même, en sa jeunesse, entendu prêcher et exhorter les gens du marché annuel d'Ikâzh, et dont il devait dire plus tard : « Qu'Allah fasse miséricorde à Qiss ben Sâ'idah ! Il était de la religion (*dîn*) de mon père Ismaël fils d'Abraham ! » Et ce qui est bien étonnant, c'est que dans le texte de la prédication susmentionnée et conservée par la mémoire d'Abou Bakr, lui-même présent en la circonstance, Qiss annonçait aux Arabes, dans le plus pur style arabe incantatoire, « une religion qu'Allah aimait plus que celle que pratiquaient alors les Arabes et un Prophète dont le temps arrivait et dont l'imminence adombrait déjà les auditeurs ».

Page 144, 1.31, mettre après le mot « absolu », une note :

(1) A l'appui de ces correspondances on peut ajouter que, de même que le nom d'*Ismâil* réfère à l'idée d'« audition » et par conséquent de langage, celui d'*Ibrâhim* évoque phonétiquement (cf. les racines *abraha-ibrâh* et *barhana-burhân*) l'idée de « démonstration tranchante » et de « preuve doctrinale », et par conséquent de science.

LES LIVRES

HENRI CORNEILLE AGRIPPA, *La Philosophie occulte ou la Magie* (Editions Traditionnelles), 1963.

La vie de Henri Cornélis, dit Agrippa du nom latin de sa ville natale, n'est pas moins curieuse que son œuvre. Elle reflète l'humeur inquiète et ambitieuse de cet érudit doué d'une curiosité universelle. Né à Cologne en 1486, il commence dans la vie par être soldat dans les armées de l'empereur Maximilien Ier, pour qui il guerroie pendant sept ans en Italie. Puis las des camps, il se met à étudier les langues anciennes, la médecine, la philosophie, la théologie et le droit, entraîné par une boulimie intellectuelle extraordinaire. En 1506, à 20 ans, il occupe une chaire d'hébreu en France, à Dôle, d'où une dispute avec les Cordeliers l'oblige de s'éloigner, car son esprit acerbe le contraindra souvent à ces fuites précipitées. On le trouve ensuite en Angleterre où il continue à professer, puis à Cologne, dans sa ville natale où en 1510 il enseigne la théologie. En 1511 il réussit à se faire nommer membre du Concile de Pise et la même année il commente à Paris les ouvrages réunis sous le nom d'Hermès Trismégiste. En 1515 c'est à Turin qu'il professe les langues anciennes et en 1518 à Metz, qu'il est obligé de quitter pour avoir voulu défendre une paysanne accusée de sorcellerie. Puis on le trouve à Fribourg, à Genève, en quête d'une pension du duc de Savoie. En 1524 il exerce à Lyon la médecine dont il avait obtenu la licence 18 ans auparavant. Il est pensionné par François Ier et devient le médecin de la mère du roi, Louise de Savoie. Mais il encourt sa disgrâce pour avoir refusé de devenir son astrologue ordinaire. On le trouve en 1528 à Anvers, puis à Bruxelles auprès de Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas, qui le fait nommer historiographe de Charles-Quint. Mais la mort de sa protectrice l'éloigne de Bruxelles et par Cologne il regagne la France où il meurt à Grenoble en 1535, à l'hôpital. Il avait 49 ans.

Cette vie errante ne l'avait pas empêché d'écrire quelques ouvrages dont le premier *De la vanité et incertitude des Sciences* (1527) porte la marque de son esprit chagrin aggravé par une critique outrée. En 1529 il publie pour plaire à Marguerite d'Autriche sa *Précellence du sexe féminin* et en 1533 un commentaire sur l'*Art de Raymond Lulle*. Mais l'ouvrage qui établit sa renommée fut sa *Philosophie occulte* (1531) en trois volumes dont les Edi-

tions Traditionnelles viennent de republier une traduction française.

C'est d'abord un travail d'érudit qui prouve une lecture de tous les instants et une mémoire prodigieuse. Contemporain de Paracelse il lui est certes inférieur en activité et en fécondité littéraire. Il ne possède pas son génie prophétique et son intuition créatrice. Mais il possède en revanche une connaissance complète des auteurs anciens, hébreux, grecs, latins et scolastiques. Son œuvre est une encyclopédie de tout ce qu'ils ont dit du monde intermédiaire, auquel on ne peut sans le retreindre appliquer le nom de magique.

Son travail est d'ailleurs spéculatif et non pratique. Le premier volume traite des éléments, des vertus occultes des choses de la nature en rapport avec les astres. C'est une caractérologie cosmique qui énumère les procédés capables, d'après les textes, d'attirer et de diriger les influences célestes, et ceux qui permettent de reconnaître les signes de la divination par la physionomie, la chiromancie, la géomantie, et les autres mantiques élémentaires, sans oublier les songes prophétiques, ni la vertu des paroles exactes, des incantations et des enchantements. Le second livre est consacré à la science des nombres et à l'astrologie avec ses correspondances humaines.

Le troisième est le plus curieux. Il traite des rites sacrés, de la magie cérémonielle, des noms divins et des intelligences célestes, anges ou esprits. Il se clôt par un exposé sur la puissance des vertus et du sacrifice.

Dans sa conclusion il précise bien l'intention qu'il a eue de réunir dans son ouvrage toute la science des anciens. Il se flatte d'avoir transcrit l'art magique de telle manière « qu'il ne puisse pas demeurer caché aux prudents et intelligents, alors que son accès ne soit pas libre aux méchants et aux incrédules, indignes de participer aux arcanes de ces secrets ».

Ces pages fourmillent d'indications intéressantes, par exemple sur ce centre indestructible de l'être humain que les hébreux appellent *luz* et que Guénon a commenté jadis, sur l'appréhension inconsciente des actes utiles ou nuisibles aux hommes et qui explique leur bonne ou mauvaise fortune. Il anticipe la théorie psycho-somatique du comportement et insiste sur la puissance des sons, du chant et de la voix humaine.

Sa psychologie est celle des scolastiques et il se contente d'en utiliser le langage pour expliquer des notions qui ne nous sont pas familières. Il sait que les entités du monde intermédiaire ne sont que des attributs divins qu'expriment en hébreu les noms des anges. Il soutient justement que les noms traduits dans une autre langue que l'originelle n'ont plus de pouvoir, puisqu'ils n'ont plus de sens. Il a une juste notion de l'illumination qu'il nomme *fureur prophétique*. Il cite saint Thomas et le cardinal

de Cusa, Plotin et Platon, Apulée et Hermès Trismégiste. S'il n'est généralement pas original dans le détail, il le redevient dans la composition d'un ouvrage qui vaut par son esprit synthétique et ses points de vue personnels sur des notions connues.

Luc Benoist.

AGRICOL PERDIGUIER, *Mémoires d'un compagnon* (in-4° relié toile), Librairie du Compagnonnage, 1964.

Ce livre célèbre, modeste et attachant, écrit en exil, et qui eut tant de mal à paraître en deux volumes en 1854-1855, dans une édition devenue rarissime, a déjà été favorisé de deux réimpressions, l'une en 1914, aux *Cahiers du Centre*, avec une préface de Daniel Halévy et l'autre, en 1943, chez Denoël, avec une préface de Jean Follain.

Il faut croire que son charme et son attrait humain indéniable n'ont pas été épuisés puisqu'il vient de reparaître une édition impeccable, ornée des lithographies de Jules Noël, précédée d'une préface de Jean Bernard, suivie d'un Itinéraire du Tour de France et d'un vocabulaire du Compagnonnage, qui est un petit résumé de son histoire et de ses rites.

La plus grande partie du livre, les trois quarts, sont occupés par le récit du Tour de France de l'auteur, qui dura cinq ans, de 1824 à 1829, et qui fut exemplaire, en ce sens que l'on peut y rencontrer toutes les occasions, aventures, incidents et cas de conscience qui peuvent échoir à un compagnon en voyage, et même encore aujourd'hui avec les transpositions obligées.

Car si les créations sociales du XIX[e] et XX[e] siècles, syndicats, bourses de travail, ateliers des chambres de métiers, etc., sont venues doubler et légitimer, tout en les rendant moins indispensables, les créations anciennes du compagnonnage, son Tour de France est un élément original qui n'a pas été remplacé. Il jouit aujourd'hui d'une faveur nouvelle. Car onze villes de France, Paris, Strasbourg, Lyon, Saint-Etienne, Marseille, Toulouse, Bordeaux, Tours, Angers, Nantes et Reims possèdent une Maison des Compagnons, somptueux bâtiment, à la fois hôtellerie et atelier, où les jeunes compagnons de 14 métiers se perfectionnent à toutes les techniques, avec l'avantage de contacts humains très divers, qui multiplient le bénéfice de leur formation professionnelle. M. Jean Bernard, qui depuis vingt ans se dévoue à cette énorme entreprise et qu'il couronnera par un Collège des métiers, sorte d'enseignement supérieur de la technique, doit être remercié de nous avoir donné ce témoignage exemplaire que sont les *Mémoires* de Perdiguier, sur l'esprit de haute morale et de spiritualité qui anime encore les jeunes compagnons d'aujourd'hui.

Luc Benoist.

The Transformist Illusion, par DOUGLAS DEWAR (Dehoff Publications, Murfreesboro, Tennessee, 1957).

Il y a peu de doute que, dans le monde moderne, on trouve la théorie de l'évolution à la base des cas de perte de la foi religieuse plus souvent que n'importe quelle autre cause. Il est vrai, si surprenant que cela paraisse, que beaucoup de gens s'arrangent encore pour passer leur vie dans une combinaison tiède et précaire de religion et d'évolutionnisme. Mais pour ceux dont la logique est plus exigeante, il n'y a pas d'autre issue que de choisir entre les deux, c'est-à-dire entre la doctrine de la chute de l'homme et la « doctrine » de l'ascension de l'homme, et de rejeter entièrement celle que l'on n'a pas choisie. Des millions de nos contemporains ont choisi l'évolutionnisme, pour la raison que l'évolution est une « vérité scientifiquement prouvée », ainsi que beaucoup d'entre eux l'ont appris à l'école. Et la faille entre eux et la religion est encore élargie par le fait que l'homme religieux, sauf s'il arrive qu'il soit un savant, est incapable de jeter un pont entre eux et lui-même, en avançant l'argument de départ approprié, qui doit se situer sur un plan scientifique.

S'il n'est pas un savant, on criera haro sur lui, et il sera réduit au silence par toutes sortes de jargons scientifiques qu'il ne comprend pas. Parmi nous, combien sont capables de discuter intelligemment Inoceramus, Volutocorbis, Syringothyris, Zaphrentis et Micraster ?

The Transformist Illusion de Douglas Dewar qui, depuis sa publication en Amérique, il y a sept ans, n'a pas attiré en Europe l'attention qu'elle méritait, est une condamnation de l'évolutionnisme, sur des bases purement scientifiques ; et le fait que l'auteur fut un évolutionniste dans sa jeunesse — quoique déjà un sévère critique de Darwin — le rend d'autant plus qualifié pour rencontrer ses adversaires sur leur propre terrain. Inutile de dire qu'il n'est en aucune façon le premier à avoir écrit dans ce sens, et ce n'est pas l'aspect le moins intéressant de son livre que cette richesse en citations de la minorité résolue de savants qui, pendant les cent dernières années, ont maintenu avec persistance que la théorie de Darwin n'a pas de base scientifique et qu'elle va à l'encontre de beaucoup de faits connus. Si, pour la plus grande part, leurs plaidoyers réclamant une attitude rigoureusement scientifique pour envisager toute cette question sont tombés dans des oreilles de sourds, c'est parce que la théorie de l'évolution a le grand « mérite » de cadrer parfaitement avec la croyance dans le progrès humain, qui a été la direction principale de la pensée occidentale pendant plus d'un siècle. Critiquer l'évolutionnisme, si pertinemment que ce fût, était à peu près aussi efficace que d'essayer d'enrayer un raz de marée. Mais il y a maintenant des signes que la marée a atteint son point de reflux, tandis que d'un autre côté le livre de Dewar est d'une telle force et d'une

telle clarté qu'il pourrait bien obtenir quelque succès (1) là où d'autres ont échoué.

Il traite le sujet sous bien des aspects : physique, géologique, paléontologique, géographique et biologique, sa méthode étant de nous présenter toujours les faits, et de tirer une sévère ligne de démarcation que les évolutionnistes ont tout fait pour rendre aussi floue que possible.

Particulièrement significatif à cet égard, est un chapitre sur « les prétendus chaînons fossiles entre l'homme et ses ancêtres non humains » qui conclut : « les faits ci-dessus (parmi lesquels le fait qu'il existe des fossiles d'hommes de type moderne qui sont beaucoup plus anciens que ceux de l'Homme de Néanderthal, de l'Homme de Pékin et autres prétendus « chaînons manquants »), font qu'il est à peu près certain que l'homme n'a pas évolué à partir de quelque animal inférieur. Comme les fossiles n'apportent aucun secours à la théorie de l'évolution, il n'est pas surprenant que les évolutionnistes, quoique d'accord sur l'idée que l'homme a ainsi évolué, ne sont en aucune façon d'accord sur le genre de créature dont l'homme descend ; en fait, il n'est vraiment pas exagéré de dire qu'en cette matière, *quot homines tot sententiae*. En conséquence, il n'est pas aisé de classer les nombreux points de vue différents sur l'origine de l'homme. La classification suivante et aussi exacte que je peux l'établir. »

Il donne alors un tableau divisant les évolutionnistes en dix classes principales, avec beaucoup de subdivisions, d'après leurs opinions quant à l'animal qui se trouvait être le dernier maillon dans la chaîne de l'ascendance supposée non humaine de l'homme ; opinions qui sont toutes de pures conjectures et mutuellement contradictoires.

Tout aussi instructif, dans son ordre, est le chapitre suivant : « le Transformisme devant le fait géologique » ; les réalités géologiques sont hostiles à la théorie de l'évolution, et d'autre part elles ne s'opposent en rien à la doctrine religieuse de la création soudaine, car comme Dewar l'a fait ressortir dans un chapitre qui précède, « la soudaineté avec laquelle de nouvelles classes et ordres d'animaux font leur première apparition dans les roches que nous connaissons est l'un des faits les plus frappant du dossier géologique ». Ne pouvant décemment rester entièrement aveugle à ce fait, certains des évolutionnistes les

(1) La même chose peut être dite d'une réfutation encore plus récente de l'évolutionnisme par le Professeur Louis Bounoure, biologiste français — réfutation qui parut en deux parties, sous le titre *Evolutionnisme et Progrès Humain* dans la revue mensuelle *Le Monde et la Vie* (octobre 1963 et mars 1964). Comme Dewar, Bounoure fut aussi un évolutionniste dans sa jeunesse. L'un de ses derniers livres, *Déterminisme et Finalité* développe des thèses en partie parallèles à celles de *The Transformist Illusion*.

plus objectifs ont cherché à sauver l'évolutionnisme et en même temps à éviter le recours à un Divin Créateur, en attribuant à la nature elle-même des pouvoirs de création soudaine, baptisés « évolution explosive » (Schindewolf) ou « aromorphosis » (Severtzoff et Zenner). De telles théories ont l'avantage supplémentaire de relever l'évolutionniste de l'obligation de trouver les chaînons manquants.

« Schindewolf... soutient qu'il est inutile de chercher des chaînons manquants dans beaucoup de cas, car les chaînons supposés n'ont jamais existé. Le premier oiseau sortit d'un œuf de reptile. »

Non moins miraculeux, cependant, sont les changements progressifs tels que les évolutionnistes « non-explosifs » imaginent qu'ils ont eu lieu, et à ce propos Dewar confirme totalement un soupçon que certains d'entre nous peuvent avoir déjà ressenti, le soupçon que sous couvert de termes techniques les savants parfois disent ou écrivent impunément des absurdités. Un exemple particulier, donné dans le chapitre sur « certaines transformations supposées par la Doctrine de l'Evolution » en est offert par un exposé du Dr R. Broom — qui fait autorité sur les fossiles des reptiles « mammifériens » d'Afrique du Sud — sur la façon dont il suppose que les mammifères ont évolué à partir des Ictidosauriens.

Dans le langage personnel du Dr Broom, l'exposé semble réellement assez impressionnant, quoiqu'il soit plus ou moins inintelligible pour le profane. Traduit par Dewar en langage courant, cela donne : « Certain reptile se débarrassa de la charnière originelle de sa mâchoire inférieure et la remplaça par une nouvelle, attachée à une autre partie du crâne. Ensuite cinq des os de chaque côté de la mâchoire inférieure se détachèrent de l'os principal. L'os de la mâchoire auquel la charnière avait été originellement attachée, après avoir été libéré, se fraya un chemin jusque dans la partie médiane de l'oreille, entraînant avec lui trois des os de la mâchoire inférieure, lesquels, avec les « osselets » et l'os médian de l'oreille des reptiles, se reconstituèrent en un apparatus entièrement nouveau. Pendant que tout ceci se passait, l'organe de Corti, particulier aux mammifères et qui est leur organe essentiel d'audition, se développa dans l'oreille médiane. Le Dr Broom ne suggère pas comment cet organe prit naissance, pas plus qu'il ne décrit son développement graduel, pas plus qu'il ne dit comment les postulants mammifères s'arrangèrent pour manger pendant que la charnière de la mâchoire était réajustée, ou pour entendre pendant que l'oreille médiane et interne était reconstruite ! »

L'hypothèse du Dr Broom n'est pas du tout une simple bizarrerie exceptionnelle mais un exemple typique du genre de transformation que l'évolutionniste suppose avoir été répétée encore et encore, tout au long de l'évolution de tout animal qui existe depuis le premier ancêtre « unicellulaire ». Ce qui est exceptionnel en fait c'est que

Broom, à la différence de bien d'autres, a au moins essayé d'expliquer comment la transformation supposée pourrait avoir lieu.

Dewar commente, non sans juste raison : « l'une des raisons pour laquelle la théorie de l'évolution fut acceptée avec tant d'empressement fut la croyance qu'elle n'impliquait pas le miracle, à la différence de la théorie de la Création. L'un des buts du présent livre est de démontrer que la théorie de l'évolution, loin de nous dispenser des miracles, en implique plus que la théorie de la Création ».

Cependant, la plupart des gens sont totalement ignorants de ce fait et de bien d'autres aussi significatifs que *The Transformist Illusion* démasque. L'un des résultats de cette ignorance est le flot de livres écrits par des gens sans aucune formation scientifique sur l'histoire de l'humanité, livre pour adultes et livres pour enfants qui tiennent l'évolution pour un fait établi et une vérité qu'aucun homme raisonnable ne mettrait en cause — un flot de livres qui coule année après année, faisant un mal qu'on ne peut décrire. Et les moins nocifs de ces livres ne sont certes pas — hélas ! — ceux qui sont écrits par des croyants au bord de l'incrédulité — quelquefois des dignitaires ecclésiastiques — qui tentent de stabiliser leur foi branlante et celle des autres par une ré-interprétation de la religion en conformité avec « les lumières de la connaissance scientifique moderne » !

Martin Lings.

Hara, centre vital de l'homme, par KARLFRIED VON DURCKHEIM, trad. Alexandre Labzine (Paris, La Colombe, 1964).

Cet ouvrage doit être accueilli, pensons-nous, tout à la fois avec attention et circonspection. Avec attention, parce que le sujet dont il traite est d'un intérêt certain ; avec circonspection, parce qu'il est en fait bien difficile à apprécier hors de l'expérimentation directe, et parce que celle-ci paraît se développer en l'absence de tout contexte traditionnel précis. Bien sûr, il n'est pas trop malaisé d'identifier les sources. Mais une telle systématisation dépourvue de support doctrinal pourrait bien être en partie jeu d'intellectuel occidental, et ne manquerait pas alors de faire songer à l'usage trop bien connu du *Hatha-yoga.* Certes, l'auteur s'en défend et se réfère aux divergences physiologiques, psychiques et spirituelles entre les races : la meilleure leçon à en tirer, à notre sens, c'est que l'inadaptation foncière des modes de réalisation doit entraîner, non pas leur transposition en langage psychologique — donc l'option pour la caricature —, mais leur abandon au profit d'équivalents plus adéquats : par exemple, les méthodes hésychastes laissent apparaître d'étonnantes parentés avec ce dont il paraît s'agir ici.

Car de quoi s'agit-il en fait ? D'une sorte de « tantrisme » visant à la concentration des énergies vitales dans un « plexus » abdominal (*hara*). On constate aussitôt que la localisation du *hara* correspond exactement à celle du « champ de cinabre inférieur » (*hia tan tien*) des Taoïstes, et approximativement à celle du *svâdhisthâna chakra.* Mais ce dernier n'est qu'un centre secondaire, auquel il faudrait peut-être transférer ici les fonctions du *chakra manipûra,* et partie de celles du *mûlâdhâra ;* quant au premier, il n'est utilisé qu'en liaison avec les deux autres « champs de cinabre ». Il est une autre parenté, trop précise dans la terminologie même pour être fortuite : c'est celle du petit traité chinois de la « Fleur d'Or », où les méthodes taoïstes s'allient à celle du Zen et de la secte Tendai. Encore peut-on se demander parfois s'il ne s'agit pas d'allusions textuelles autant et plus que d'expériences identiques : c'est le cas lorsqu'est citée la « circulation de la lumière » — dont il n'est jamais plus question ensuite — ; probablement aussi lorsqu'apparaissent les notions d'embryologie symbolique (la « conception », la « conduite jusqu'au terme » et la « mise au jour » sont quasi-littérales), voire de « mouvement rétrograde ». Plus générales et mieux connues sont les conditions de la méditation, l'usage de la respiration, la notion de « retour au centre » ou à l'« unité primordiale » (« *découverte,* lit-on ici, *du Centre qui symbolise l'unité originelle* », du « *lieu où se manifeste l'unité originelle de la vie* » ; « *découvrir,* préconise le « Traité de la Fleur d'Or », *le lieu où, originellement, naissent le* ming *et le* sing » — non séparés —, ce que le Veda nomme le « *moyeu de la roue immobile* »). Ce « retour », on le sait, est également fondamental dans le Taoïsme, et Denys l'Aréopagite le recommande expressément. Reste à déterminer l'essentiel : à savoir si l'aboutissement est bien le même, si la « *Garde du Centre* » familière aux vieux traités n'influe pas seulement ici sur le comportement, auquel il est donné une importance excessive, si elle n'introduit pas plutôt au *bushidô* qu'à la réalisation spirituelle. On nous dit, bien sûr, que le comportement est seulement un signe ; on insiste sur un usage de l'« illusion » qui paraît bien emprunté au Tendai ; la notion du « lâcher-prise », l'annihilation de l'*ego* et la découverte, au « centre originel », du « Moi réel » (qui est la « nature propre », le *sing* de Bodhidharma) rejoignent la terminologie du Zen : rejoignent-elles aussi la réalité de l'expérience ? C'est ce que ni l'insuffisance générale du langage, ni, dans le cas présent, sa confusion, ne permettent d'affirmer.

Pierre Grison.

LIVRES REÇUS

Joseph Epes Brown, *The Spiritual Lagacy of the American Indian*, Pendle Hill, Pamphlet 135.

REVUES REÇUES

Nova et Vetera, XXXIXe année, N° 3, juillet-septembre 1964.

Le Symbolisme, N° 367, octobre-décembre 1964

Tomorrow, Autumn 1963 (vol. 11, n° 4); Winter 1964 (vol. 2, n° 1); Spring 1964 (vol. 12, n° 2); Summer 1964 (vol. 12, n° 3) et Autumn 1964 (vol. 12, n° 4).

France - Asie, vol. XIX, N° 180, juillet - août - septembre 1963 et N° 181, octobre-novembre-décembre 1963.

Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie VI, Jahrgang 1964, *Heft 1* und *Heft 2*.

Religion-Theologie, Gesamtverzeichnis - Stand Herbst 1964, Otto Müller Verlag. Salzburg.

L'Initiation, 38e année, Nos 1, janvier-février-mars 1964,
» 2, avril-mai-juin »
» 3, juillet-août-sept. »

ERRATA

N° 380, novembre-décembre 1963

Page 260, l. 4 du bas (texte) lire : *Khâççatu-l-Khâççah*
et non : Khâççatu-l-Kkâççah
262, l. 3 de la note, mettre une virgule après le mot « répétitions ».
l. 4 de la note, lire : *considérées*
au lieu de : considérés
264, l. 11 de la note 2, mettre point-virgule après le mot « pure ».
264, l. 11 de la note 2, lire : composé
au lieu de : composée
266, l. 3 du texte, fermer les signes de citation après « *Maw'ûd* ».

N° 381, janvier-février 1964

Page 3, l. 11, lire : *tout*
au lieu de : sont
l. 13, lire : *négation*
au lieu de : négociation
4, l. 10, lire : *jetteraient*
au lieu de : rejetteraient
12, l. 3, lire : *telle*
au lieu de : tel
l. 9, ajouter une virgule après « adéquate »
40, l. 3 du bas, lire : *comme on* l'a indiqué
au lieu de : ainsi qu'on l'a indiqué

N° 382, mars-avril 1964

Page 59, l. 1 du Commentaire lire : *Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Çâd*
au lieu de : Kâf-Hâ-Yâ-Çâd

N° 383, mai-juin 1964

Page 102, note 1, lire : *samsâra*
au lieu de : samsâna

Nos 384-385, juillet-août et sept.-oct. 1964

Page 145, ligne 1, lire : « iconoclasme »
au lieu de : inconoclasme
en note, ligne 6, lire : « *udgita* »
au lieu de : *cradgita*
Page 152, ligne 10, lire : « on »
au lieu de : ou

N° 386, novembre-décembre 1964

Page 253, ligne 30, lire : *(al-Qawm)*
au lieu de : *(al-Clawm)*